3 1761 06764336 1

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/tratadodelajusti02soto

TRATADO

DE

LA JUSTICIA Y EL DERECHO

POR

FRAY DOMINGO SOTO

SEGOVIANO, TEÓLOGO,
DEL ORDEN DE PREDICADORES, CONFESOR DE SU MAJESTAD EL CÉSAR,
PROFESOR EN SALAMANCA

VERTIDO AL CASTELLANO

POR

D. JAIME TORRUBIANO RIPOLL

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

TOMO II

MADRID
EDITORIAL REUS (S. A.)
PRECIADOS, 1 Y 6.—APARTADO 12.250
1926

K
S7183
D

ES PROPIEDAD

APR

Talleres tipográficos EDITORIAL REUS (S. A.)
Ronda de Atocha, 15 duplicado (1108)

ÍNDICE

LIBRO SEGUNDO

De la justicia y del derecho

Págs.

CUESTIÓN 4.ª — *Sobre los preceptos del Decálogo en particular*..... 1

ARTÍCULO 1.º - Si los preceptos del Decálogo son mandamientos de justicia..... 1

ARTÍCULO 2.º—Si el primer precepto del Decálogo está redactado de una manera conveniente..... 5

ARTÍCULO 3.º—Si el precepto segundo está redactado en forma conveniente..... 14

ARTÍCULO 4.º—Si está bien puesto el tercer precepto sobre la santificación del sábado..... 23

ARTÍCULO 5.º—Si el cuarto precepto sobre honrar a los padres está redactado convenientemente..... 44

ARTÍCULO 6.º—Si los restantes seis preceptos dánse con modo y orden conveniente..... 49

CUESTIÓN 5.ª—*De los preceptos ceremoniales*..... 53

ARTÍCULO 1.º—Si los preceptos ceremoniales fueron de cuatro clases, a saber, sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias..... 53

ARTÍCULO 2.º — Si pueden dárseles legítimas causas a cada una de estas especies de ceremonias..... 59

ARTÍCULO 3.º—Si las ceremonias de la ley antigua existieron antes de la ley o justificaron bajo la ley..... 67

ARTÍCULO 4.º—Si las ceremonias de la ley vieja cesaron de tal manera en la muerte de Cristo que desde entonces no pueden ser observadas sin pecado mortal..... 74

CUESTIÓN 6.ª—*De los mandatos judiciales*..... 107

ARTÍCULO 1.º—Si los preceptos judiciales distínguense rectamente de los ceremoniales..... 107

Págs.

ARTÍCULO 2.º—Si los preceptos judiciales son convenientemente distribuídos en cuatro géneros..... 112
CUESTIÓN 7.ª—*De la ley evangélica en cuanto a su substancia*..... 124
ARTÍCULO 1.º—Si la ley nueva es ley escrita o más bien grabada en los corazones..... 124
ARTÍCULO 2.º—Si la ley nueva justifica..... 130
ARTÍCULO 3.º—Si la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo..... 134
ARTÍCULO 4.º—Si la ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo..... 138
CUESTIÓN 8.ª—*De la comparación de la ley vieja con la nueva*..... 146
ARTÍCULO 1.º—Si la ley nueva es complemento de la vieja..... 146
ARTÍCULO 2.º—Si la ley nueva es más gravosa que la antigua..... 155
CUESTIÓN 9.ª—*De lo que se contiene en la ley nueva*.... 161
ARTÍCULO 1.º—Si la ley nueva instituyó suficientemente los actos exteriores..... 161
ARTÍCULO 2.º—Si la ley evangélica compuso suficientemente nuestros actos interiores..... 169
ARTÍCULO 3.º—Si la ley evangélica nos añadió congruamente algunos consejos..... 177

LIBRO TERCERO

De la justicia y del derecho

CUESTIÓN 1.ª—*Del Derecho*..... 185
ARTÍCULO 1.º—Si el derecho es objeto de la justicia..... 185
ARTÍCULO 2.º—Si la división del derecho en derecho natural y positivo es conveniente al género..... 195
ARTÍCULO 3.º—Si el derecho de gentes es el mismo con el derecho natural..... 202
ARTÍCULO 4.º—Si el derecho paterno y dominativo se distinguen por alguna razón entre sí y del justo político. 210
CUESTIÓN 2.ª—*De la Justicia*..... 217
ARTÍCULO 1.º—Si la definición de la justicia ha sido rectamente dada por los jurisperitos..... 217

Págs.

ARTÍCULO 2.º—Si la justicia es virtud, que ordena al que tiene a otro 221
ARTÍCULO 3.º—Si la justicia es virtud 225
ARTÍCULO 4.º—Si la justicia está en la voluntad 229
ARTÍCULO 5.º—Si la justicia es virtud general 235
ARTÍCULO 6.º—Si la justicia tiene materia particular, o si versa acerca de las materias y pasiones de las otras. 245
ARTÍCULO 7.º—Si el medio de la justicia es el medio de la cosa, y su acto dar a cada uno lo suyo 254
ARTÍCULO 8.º—Si la justicia es eminentísima entre las virtudes morales 261
CUESTIÓN 3.ª—*De la injusticia* 282
ARTÍCULO 1.º—Si la injusticia es vicio especial 282
ARTÍCULO 2.º—Si quien hace lo injusto, inmediatamente es juzgado injusto 286
ARTÍCULO 3.º—Si alguno puede padecer lo injusto queriéndolo 292
CUESTIÓN 4.ª—*Del juicio* 299
ARTÍCULO 1.º—Si el juicio es acto de la justicia 299
ARTÍCULO 2.º—Si juzgar es lícito 304
ARTÍCULO 3.º—Si el juicio temerario, es decir, procedente de sospecha, es lícito 312

LIBRO SEGUNDO

De la justicia y del derecho

CUESTIÓN 4.ª

Sobre los preceptos del Decálogo en particular

(St. Thom., 1. 2., quaest. 122.)

Artículo 1.º

Si los preceptos del Decálogo son mandamientos de justicia

A la cuestión precedente, en que se ha tratado de los mandamientos del Decálogo en general, hemos de añadir esta cuarta sobre cada uno de ellos en particular: para que nada quede por desear acerca de su conocimiento. Pues las especies y los individuos puestos junto a su género se esclarecen más. Por lo cual colocamos aquí la misma cuestión de Santo Tomás (2. 2., quaest. 122), a saber la última sobre la justicia. Pues el Decálogo, en cuanto es parte de la ley antigua, pertenece al tratado de las leyes en general, que Santo Tomás puso en la 1.ª 2.ae; y en cuanto mira a la justicia, se trata en particular en la 2.ª 2.ae. Pero nosotros, por la natural unión que tienen las especies y el género, las hemos juntado entrambas. Así, pues, aunque se ha discutido esto lo bastante en la cuestión anterior, no obstante, por ser este su propio lugar, se pregunta prime-

ro: Si todos los preceptos del Decálogo son partes y especies de la justicia. Y se arguye por la parte negativa. El fin del legislador, según enseña Aristóteles (2. y 5. Ethicor.), tiende a hacer buenos a los ciudadanos: es así que no puede realizar esto, si no les inculca los deberes de todas las virtudes; y por esto se ha dicho que manda acerca de todas ellas: luego el Decálogo, que encierra toda la ley, no debía contener solamente los preceptos de la justicia.

Segundo. La ley dictó asimismo los preceptos judiciales y ceremoniales, y además otros sobre los hechos de justicia tocantes al bien común; como acerca de los magistrados públicos; a saber, cómo debían ser elegidos los sacerdotes del templo y los jueces del pueblo: luego también debieron puntualizarse estas cosas en la lista, y no sólo aquellas diez que regulan las virtudes privadas.

Tercero. Las dos tablas del Decálogo se reducen, según se dijo antes, al amor a Dios y al prójimo: luego se encierran más bien bajo la caridad que bajo la justicia.

En contra está, que solamente la virtud de la justicia, o la enlazada con ella, es la que ordena el uno para el otro: es así que los preceptos del Decálogo, si se los considera, todos tienen relación los unos con los otros: luego todos pertenecen a la justicia.

* * *

La cuestión es muy fácil, y sobradamente resuelta, Respóndese, pues, con una sola conclusión. Todos los preceptos del Decálogo debieron pertenecer a la justicia. Se prueba. El Decálogo debía contener únicamente los primeros principios de la ley: porque es tan innume-

rable la multitud de las conclusiones, que no se pueden enumerar: mas los principios deben tener tan clara razón de obligación (pues el precepto dice obligación), que cualquiera lo ha de advertir sin dificultad alguna: y la condición del deber clarísimamente se manifiesta en la sola justicia: porque el deber indica a las claras relación a otro; pues, siendo cada uno dueño de sí y de sus cosas, no es tan evidente que el hombre se deba algo a sí mismo. Luego se sigue que todos debieron pertenecer a la justicia. Por lo cual, los preceptos de la primera tabla versan sobre el culto de Dios, que es la parte principalísima de la justicia: y el cuarto a la piedad, que es muy parecida a ella; pero los siguientes a la justicia que se da entre iguales.

Nada queda por anotar aquí, que no esté ya resuelto en la cuestión anterior, sino que alguien tuviese a caso esta duda, que parece que Santo Tomás se contradice a sí mismo. Porque en la cuestión anterior, art. 1.°, no dijo que los preceptos del Decálogo fuesen primeros principios, sino conclusiones inmediatas: pues por eso puso los preceptos de la segunda tabla en el primer orden, porque con un poco de reflexión se aprueban por ellos los principios primeros y comunes, a saber: *Haz a los otros lo que quieras para tí*, etc.; y aquí dice que son primeros principios. Sin embargo, no hay contradicción alguna. Porque no dice aquí que los preceptos del Decálogo son simplemente primeros principios, sino con restricción, primeros principios de la ley, esto es, intrínsecos a la ley. Porque la ley es el número de preceptos que se han publicado y establecido: y los preceptos, que se establecen, se sacan de los primeros principios de la naturaleza por vía de conclusiones; y por esto nada obsta que los mandamientos del Decálo-

go sean conclusiones de los primeros principios de la naturaleza, que están fuera de la ley, como su fuente y origen; y, sin embargo, esos mismos principios están dados en primer lugar por la ley por deducirse de ellos otros, que se hallan fuera del Decálogo. De donde resulta que, así como en lo especulativo al conocimiento de los primeros principios se le llama entendimiento, y al de las conclusiones ciencia, que pertenecen al discurso de la razón: así también los principios universales de las costumbres no necesitan de ningún discurso de la razón, sino que están grabados en el entendimiento simple, y vistos con un solo acto: mas el Decálogo necesita de algún esfuerzo de la razón. Y por eso no dice Santo Tomás, que el entendimiento asiente al punto a los preceptos del Decálogo, sino la razón que los deduce de los primeros principios.

Además, donde dice: *que la religión es la parte principalísima de la justicia;* entiéndase por la sublime dignidad del objeto: aunque diferénciase de la justicia en que no damos por ella lo igual. Pues este defecto es más bien una excelencia. Porque, a causa de la sublime excelencia de Dios y de la exuberancia de los beneficios que de El hemos recibido, no podemos pagarle por igual.

Respóndese, pues, al primer argumento, que, si bien la intención de Dios fué hacer buenos a los hombres, lo llevó, sin embargo, a la práctica con algún orden. Pues El mismo nos dió los mandamientos del Decálogo, como fundamentos de la ley, y encomendó a los sabios que nos instruyesen sobre los otros.

Al segundo, ya se ha dicho en el art. 1.° de la cuestión anterior respecto de los judiciales y ceremoniales, por qué no pertenecen al Decálogo: a saber, porque no

se deducen como conclusiones de los primeros principios de la naturaleza, y ni siquiera del mismo Decálogo. Por lo cual no se reducen a él, sino que son aplicaciones de los generales tocantes al derecho positivo. Esto es, los ceremoniales cuanto al culto divino, y los judiciales cuanto a las costumbres ciudadanas. Mas los otros acerca de los magistrados públicos no había necesidad de explicarlos en el Decálogo, porque, no tocando a todos, sino a ciertas clases de hombres, están mejor en la lista de los judiciales.

Y el tercer argumento sólo prueba, que los preceptos del Decálogo se refieren a la caridad como afín: pero versan propiamente sobre las obras de la justicia.

Artículo 2.º

Si el primer precepto del Decálogo está redactado de una manera conveniente

Puesto, pues, el Decálogo bajo la virtud de la justicia, hay que examinar y ponderar por orden cada uno de sus preceptos. Pregúntase, pues, sobre el primero, si está convenientemente redactado. Y se arguye por la parte negativa. El hombre está más estrechamente unido a Dios que al padre, según aquello a los Hebreos (Hebreos 12) «Cuánto más obedeceremos al Padre de los espíritus tanto más viviremos»; mas el precepto de la piedad paterna se establece afirmativamente, a saber, *Honra a tu padre y a tu madre:* luego también el precepto primero de la religión, por el cual honramos a Dios, debió establecerse afirmativamente; principalmente porque la afirmación es antes que la negación.

Segundo: El primer precepto del Decálogo mira a la Religión, la cual, siendo virtud única, tiene un solo acto: luego debió expresarse con uno solo y no con aquellos tres textos: *No tendrás dioses ajenos delante de mí*, *No harás para ti escultura*, *No los adorarás ni honrarás*.

Tercero: Por este precepto, según dice San Agustín, en el libro *De decem chordar.*, se reprueba el vicio de la superstición: es así que hay muchos más pecados de superstición además de la idolatría; luego fué defectuosa aquella forma del mismo precepto.

En contra está la autoridad de la Escritura (Exodo 20).

Respóndese a la cuestión con una conclusión única. La forma del precepto primero está muy convenientemente expresada por las tres negaciones, a saber: *No tendrás dioses ajenos*, *No harás para ti escultura*, *No los adorarás ni los honrarás*. Se prueba la conclusión, dejando antes asentado lo que hemos afirmado muchísimas veces, a saber, que el fin del legislador es hacer buenos a los ciudadanos. Porque ese progreso de la bondad debió imitar el orden natural de la generación: es así que en el orden de la generación hay que adender a dos cosas: Primera, que establezca en primer lugar la parte que es el comienzo de la vida. Porque si te fijas en la naturaleza, lo primero que vive en el animal es el corazón; así en el arte, para construir la casa se echa primero el fundamento; y en la corriente de las costumbres el fundamento primero es la intención recta de la voluntad acerca del fin, porque de ahí toman su bondad todas las acciones respecto de sus medios: luego, siendo Dios nuestro fin último, debió ponerse por primer fundamento de nuestra educación la

religión, con la que honrásemos a Dios. La segunda cosa que se ha de advertir en el orden de la generación es que, según la naturaleza, se han de quitar los impedimentos antes de arrojar los gérmenes de las virtudes: a la manera, ciertamente, de los labradores, que primero limpian los campos antes de sembrar, según aquello de San Jeremías (Hierem. 4): *Renovad para vosotros el barbecho, y no sembréis sobre espigas y abrojos.* Dedúcese, pues, de estas dos cosas que el primer precepto de todos los de la ley debió ser el en que se quitase el impedimento de la religión, el cual, consistiendo principalmente en consagrarse a los dioses falsos, con mucha razón se puso ese primer precepto en forma de tres negaciones.

Por tanto, antes de todo hay que refutar aquí el error del vulgo, pues creen los ignorantes que el primer mandamiento es el grande del amor, a saber, *que se ame a un solo Dios:* siendo así, sin embargo, como se ha dicho antes, que no se había incluído en el Decálogo, sino puesto antes de él como fundamento y fin de todos los de la primera tabla, los cuales, en verdad, no son más que ciertas explicaciones de él, así como los seis de la tabla segunda son explicaciones del otro sobre el amor al prójimo. Además, no es precepto de la fe porque este se antepuso asimismo a toda ley, conforme al texto de San Pablo: *Es necesario que el que se llega a Dios crea que hay Dios y que es remunerador.* Por lo cual, según dijimos arriba, en el artículo cuarto, se pone al comienzo del Decálogo (Exod. 20): *Yo soy el Señor tu Dios, No tendrás dioses ajenos,* etcétera. Cuya primera frase no tiene forma de precepto, sino de advertencia. Como si dijese, *El que se acerca a mi ley tenga entendido que yo soy el Señor Dios suyo.*

Y después de asentar esa confesión de fe, comienza desde ahí la ley, añadiendo: *No tendrás dioses ajenos,* etc. Así, pues, conforme enseñó Santo Tomás en el artículo cuarto de la cuestión anterior, el primer precepto del Decálogo es el de latría, esto es, del culto divino, el cual es el primer principio de la religión cristiana, y hasta del derecho natural. Y por eso nunca se dió entre los gentiles un pueblo tan bárbaro que no pusiese como el primer fundamento y la base de sus leyes el culto a Dios. Mas este culto consiste en que se crea en un solo Dios, y se le tenga por tal, y se le adore y honre. A este primer precepto se le opone, pues, enteramente la impiedad de la idolatría. Y por eso se pone en forma negativa, *No tendrás Dioses ajenos.* Porque siendo más claro para todos los mortales que la luz meridiana, que hay Dios, no era necesario ponerlo en forma afirmativa, sino negativa, a saber, que no había más que uno. De lo cual resulta que la forma de este precepto es negativa, conforme anotamos en la cuestión anterior, artículos 4.° y 7.°, según Santo Tomás, y lo enseña aquí expresamente.

Mas a alguno parecerá que va contra esta doctrina el Catecismo de la Iglesia, puesto que en algunas iglesias se expresa afirmativamente, *Adora a un solo Dios, No jures en vano por él,* etc. Mas a esto responde Santo Tomás en el mismo art. 4.° citado, que ese precepto negativo incuye la afirmación del Dios único. Por lo cual dice San Buenaventura (in. 3, distinct. 37) que, si bien es negativo por la forma, con todo por el objeto en realidad es afirmativo. Lo cual se declara por el silogismo establecido por nosotros hace poco. Porque, supuesto por luz natural que hay Dios, la negación de muchos dioses es la afirmación del único; de suerte que

vale tanto, *No tendrás dioses ajenos*, como si dijese, *Tendrás un solo Dios propio y casero.*

Respóndese, pues, al primer argumento que así como en la segunda tabla hay un solo precepto afirmativo, así también en la primera acerca de la religión a Dios, mas en orden inverso. Porque en la segunda tabla conforme al orden de dignidad, por el cual la afirmación es antes que la negación, el afirmativo se antepone a los otros; mas en la primera se observa el orden de ejecución, por lo cual la negación antecede a la afirmación. Por tanto, con los dos primeros preceptos se limpia el ánimo, a saber, de la infidelidad, para que no reconozca a muchos dioses, y de la irreverencia, para que no use de su nombre indignamente; por fin, se añadió en tercer lugar el precepto afirmativo del Sábado, en el cual se establece la servidumbre debida a Dios.

Y hay quienes consideran el orden de estos tres mandamientos conforme a los atributos de las divinas personas. De forma que el primero corresponda al Padre, a quien se atribuye la majestad de la unidad. Pues es principio sin principio, al cual, por tanto, se le debe esta fe, de no admitir juntamente con Él otro dios. Y el segundo corresponde al Hijo, al cual se atribuye la verdad, y por eso se le debe no ser aducido como testigo falso. Mas el tercero al Espíritu Santo, al cual se atribuye la bondad y santidad, y, por tanto, se le debe la santificación por medio de la servidumbre. Y si queremos mirar a nuestros tres deberes, el primero corresponde a la fidelidad del corazón, el segundo a la verdad de la boca, y el tercero a la bondad de la obra.

Al segundo se responde que, aunque el acto de la religión es en verdad uno, sin embargo el infringirla no se hace de una sola manera, sino de muchas. Porque

hubo entre los gentiles quienes sin usar de ninguna figura de imagen adoraban en su interior a las criaturas por dioses. Porque refiere Marco Varrón que los Romanos adoraron algún tiempo a los dioses sin estatuas. De los cuales dice San Pablo (ad. Rom. 1) que tributaban honores divinos a las aves. a las serpientes y a las piedras. Y contra esto se dice, *No tendrás dioses ajenos*. Mas otros ponían imágenes en sus templos, a las cuales adoraban; contra lo cual se añade, *No harás para ti escultura*, *No la adorarás*.

Al tercero, finalmente, se responde que todas las observaciones de la superstición están desechadas y condenadas en el mismo precepto.

Mas acerca del segundo miembro de este precepto, *No harás para ti escultura*, acostumbra tratarse la duda sobre las imágenes, si son conformes a la religión. Pues parece que aquí se prohiben como materia de idolatría. Y más determinadamente en el Deuteronomio (Deuter. 4), donde dice Moisés, *No vistéis figura alguna el día en que os habló el Señor en Horeb de en medio del fuego, no sea que engañados os hagáis figura entallada o imagen de hombre o de mujer*, etc., donde se le prohibió muy cuidadosamente a aquel pueblo hacer ninguna imagen de astros ni de otras cosas del cielo ni de la tierra para adorarla. Con ocasión, pues, de estos y de otros textos de la Sagrada Escritura no faltaron herejes que defendiesen que se había de alejar y prohibir del pueblo cristiano el culto de las imágenes. La cual herejía fué, en verdad, tan antigua que no consta quien fuese su primer defensor. Porque el llamar Platina en la vida de Adriano I a esta herejía Feliciana no puede entenderse como si Félix, de aquel tiempo, fuese el primer autor de ella, porque ya antes

había precedido León III Emperador, destructor de las imágenes, y mucho antes el Damasceno, refutador de esta herejía. El primero, pues, a quien he leído sobre esta materia antes del tiempo de San Jerónimo, es el antiquísimo San Epifanio. Este, en el tomo II, lib. 3., *De haeresi Collyridianor.*), ataca duramente las estatuas e imágenes humanas y su adoración. Las cuales vuelve a censurar también en la carta a Juan de Jerusalén. Pues éste, acaso por excusarle la ignorancia, a causa de escribir contra los idólatras, no lo atribuye a herejía. Pero el Damasceno cercano a aquella época impugna en el libro 4, cap. 17 este error como herético. Después de aquella época, casi tres cientos años, puesto en el año 720 suscitó de nuevo esta misma herejía el Emperador Romano León III, excluyendo del templo todas las imágenes con inaudito rigor de decretos, el cual error, según refiere Sigiberto, condenó en aquel tiempo Gregorio III en el Concilio Romano de noventa y tres Obispos. Y posteriormente reunióse sobre este asunto un segundo Concilio bajo la Emperatriz Irene, en el cual fué herida de muerte con el anatema la misma herejía por trescientos Obispos, y después condenada por Adriano en el Concilio de Franconia contra Félix, según refiere Platina. Y, finalmente, en el sexto Concilio Constantinopolitano, al tratar sobre la consagración (distinct. 3, can. *Venerabiles*), se manda honrar a las santas imágenes, el cual Concilio aprobó Adriano, según consta en el canon *Sextam Synodum*. Y, pasados varios siglos, aquel perniciosísimo Juan Wicleff, condenado en el Concilio de Constanza, intentó introducir la misma herejía, contra el cual, el célebre autor Walden (tom. 5 de la Sacrament., cap. 150) reunió muchos testimonios. Por fin, en

nuestros días los Luteranos, lo que presenciamos con inmensa angustia y tristeza de nuestra alma, despojan a sus templos de todas las imágenes.

Así, pues, hay que hacer tres reflexiones sobre el culto de las imágenes. La primera, si se han de honrar con adoración de latría, esto es, con el culto debido a Dios, como si hubiera en ellas divinidad. Y en esto consiste la impiedad de la idolatría, que se prohibe aquí y en el lugar citado del Deuteronomio como un crimen horrendo contrario al primer mandamiento. Y por eso a la vez se pone, *No harás para ti escultura, ni la adorarás, esto es, no la harás para adorarla como a Dios.* Y de este modo ha de entenderse el texto de Gregorio al preclaro obispo de Marsella, que trata de la consagración (distinct. 3, can. *Perlatum)*, donde alaba al preclaro Obispo porque prohibió adorar las imágenes, pero disimula que las hiciera pedazos. Porque eran adoradas como dioses, y, por tanto, era obligación del Obispo enseñar que no debían adorarse de aquella manera; pero romperlas, de ningún modo. En segundo lugar se considera esta adoración como ocasionada a peligro de idolatría. Y por esta causa juzgó apartar con todas sus fuerzas al pueblo antiguo de estas imágenes, puesto que le veía muy inclinado a ese vicio, no sólo porque era voluble y entregado a los sentidos, y por lo mismo a los simulacros sensuales, sino también, ya por haberse criado en Egipto, en el que se adoraba a los astros del cielo y a los animales bajos de la tierra, ya también por vivir entre los Cananeos y Jebuseos y otros idólatras. Asimismo porque en aquel tiempo, no habiendo aparecido Dios en forma humana como a nosotros, no podía, según notó el Damasceno (lib. 4, capítulo 17), representarse en figura sensible. Y por eso no

se permitía entonces ningún simulacro de las cosas sagradas, sino solamente aquellos con los que se ofrecía con engaño la majestad divina a la vista de aquel pueblo sensual. Porque con este objeto se mandaban poner aquellos Querubines a entrambas partes del oráculo (Exodo 25), no, ciertamente, para que los miraran a la manera que nosotros veneramos ahora las imágenes de los ángeles como a nuestros abogados, sino para hacer entre ellos más venerada la temible majestad de Dios. La tercera reflexión, finalmente, acerca de las imágenes es respecto de representar en ellas al mismo Dios y a los Santos. Porque son como ciertas escrituras de cosas vulgares que nos recuerdan a los mismos Santos, ya para honrarlos a ellos por sus hechos esclarecidos, ya también para instruirnos a nosotros con sus ejemplos. Y de esta forma el adorar las imágenes no es más que el deber y parte de la verdadera religión, mayormente para nosotros, que honramos y confesamos al mismo Dios hecho hombre. Porque, después de manifestársenos en forma sensible, es lícito ya representar a los mismos Santos en imágenes sensibles. Y no hay ningún temor de que las adoremos como dioses, según dice el santo Concilio en el antes citado canon *Venerabiles.*

Al presente, empero, no hay que callar que no nos sirven tan sólo como escritura que nos recuerda a los mismos santos. Porque no adoramos a las escrituras y a los nombres de los santos, sino a Dios y a los santos, que en ellas se representan. Mas sobre las imágenes se ha de pensar de otra manera. Pues no solamente nos elevan a adorar a los santos; porque para este fin ningún hereje reprobó las imágenes, sino que debemos adorarlas a las mismas. Puesto que no dice tan sólo la

Iglesia, *A Ti, Cristo, te adoramos, sino también a tu cruz*. Y a la misma cruz le dice: *O cruz, salve esperanza única*. Y no se las adora en cuanto son piedras, o maderas o cualquiera otra materia: sino en cuanto tienen la forma de Dios o de los santos. De donde resulta que cada imagen debe ser adorada con el culto mismo que la misma cosa. Como la imagen de Dios y de Cristo con la adoración de latría; y la imagen de la Virgen y de otro cualquier santo con la adoración de dulía.

Artículo 3.°

Si el precepto segundo está redactado en forma conveniente

Tiene el segundo lugar el precepto, en que se prohibe tomar el nombre de Dios en vano. Y se arguye, que no está dado de una manera conveniente. Este precepto lo expone la glosa de otra manera (Exod. 2. 2.), a saber; *no pienses que la criatura es un hijo de Dios;* en la cual glosa se prohibe de cierto el error acerca de la fe. Y de otra manera el del Deuteronomio (Deut. 5): *No tomarás el nombre del Dios tuyo en vano;* esto es, dando a la madera y la piedra el nombre de Dios; con el cual se prohibe la confesión falsa, que es un acto de infidelidad: es así que la fe es más excelente que la religión, porque es su fundamento, y la infidelidad es anterior a la superstición: luego según estas exposiciones debió ponerse no en segundo, sino en primer lugar.

Segundo. Sobre el mismo lugar del Exodo (Exod. 20), se explica este texto, *No tomarás el nombre de Dios en vano:* esto es, sin causa: en donde, por tanto, no parece prohibirse más que el juramento vano, esto

es, el que se hace sin consideración y prudencia: es así que es mucho más grave el perjuro, esto es, el juramento falso, que carece de verdad, y el juramento inicuo, que carece de justicia: luego fué incompleta aquella forma de prohibir.

Tercero. La blasfemia es más criminal que la impiedad, y más enorme que el juramento vano: luego esta debió prohibirse más claramente que el jurar en vano.

Mas está en contra la Sagrada Escritura.

Respóndese a la cuestión con la conclusión única: Este precepto está dado en la forma y lugar debidos. Y Santo Tomás explica la conclusión de una manera hermosa. Y a la verdad, habiendo enseñado, según ya explicamos antes, que se han de quitar los obstáculos de la religión verdadera antes de promulgar el precepto afirmativo, habían de darse los preceptos negativos según el número de los que obstan a la religión. Y estos impedimentos son dos. A saber, uno por exceso, como si das a los dioses falsos el culto debido sólo al Dios verdadero. Y otro como por defecto; como si a Dios, a quien únicamente debes adorar, no le des la reverencia según su dignidad. Luego en el primer precepto se excluye primeramente el vicio de honrar a muchos dioses: porque quien adora un dios falso con el verdadero, ciertamente no honra el que es verdadero. De donde Isaías (Isaiae. 28): Estrecha es la cama, a saber, de los dioses, de modo que uno de los dos ha de caer, a saber, del corazón del hombre: esto es, o el verdadero, o el falso; y una manta corta, esto es, la religión verdadera, no puede cubrir al uno y al otro. Luego faltaba prohibir en el segundo precepto la irreverencia, con la cual se deshonra en cuanto está en nosotros al Dios reconocido por verdadero. Porque antes es con-

fesar a un solo Dios para adorarle que no deshonrarle.

Y acerca del uso y el abuso del juramento, a más de los comentarios sobre lo de San Mateo (Matth. 5): *No juréis de ningún modo,* publicamos un libro, en el que tratamos casi las más de las cosas, que tocan a este punto. No obstante es necesario cumplir con la exposición del lugar presente. Luego lo primero de todo se ha de advertir aquí, que este segundo precepto no es tan absolutamente negativo, que en manera alguna se pueda usar del nombre de Dios en testimonio de la verdad, sino que no lo tomemos en vano. Y hasta, así como el primer precepto abraza en sí dos miembros contrarios, a saber, la negación expresa de la idolatría, que incluye, según se ha expuesto, la afirmación del culto verdadero; así también éste excluye el abuso de jurar, de modo que a la vez comprenda la religión del juramento. Por lo cual, así como el que perjura infringe esta prohibición: así el que jura legítimamente practica la virtud, que se reduce a este precepto. Porque el jurar legítimamente sea religión consta en el Deuteronomio (Deut. 6): *Temerás al Señor Dios tuyo, y a El solo servirás, y por su nombre jurarás.* Y en Jeremías (Hierem. 5), *no se queja Dios de que los hijos de Israel hiciesen juramentos, sino de que juras en por los que no eran dioses.* Deduzcamos, pues, que el jurar, si se hace legítimamente, no es una virtud cualquiera, sino en realidad de verdad de religión: puesto que con ella reconocemos a Dios por la fuente primera de la verdad, con cuyo testimonio se asegura ciertamente todo lo verdadero.

Nos opones, sin embargo, la palabra de Cristo (Matth. 5), en la que, citando la ley antigua, parece que o la reprueba enteramente o la enmienda, diciendo: *Oisteis*

que fué dicho a los antiguos: No perjurarás: (pues en el Levítico, Levit. 19, estaba escrito así: *darás al Altísimo tus votos:* pues este era el sentido de aquello del Deuteronomio (Deut. 6): *Y jurarás por su nombre*: *pero yo os digo*, *que de ningún modo juréis:* en donde parece condenar enteramente todo juramento. San Jerónimo responde que no prohibió en absoluto jurar, sino jurar por las criaturas a la manera de los idólatras, que pensaban haber en ellas divinidad. Pero en realidad de verdad, como discutimos en aquel opúsculo, cap. 3, suficientemente, el sentido no es otro que el natural, como aparece, que no juremos ni por Dios ni por las criaturas, a no ser cuando lo exija la razón natural y la religión: como se declara por el texto de Santiago (Jacob. 5): *Ante todas cosas*, *hermanos míos*, *no juréis*, *ni por el cielo*, *ni por la tierra*, *ni otro juramento alguno:* esto es, ni por Dios, ni por la criatura. Así, pues, para la inteligencia de este mandamiento de Cristo, hemos de recordar lo que apuntamos antes: a saber, que todos los preceptos del Decálogo, y todos los morales que están incluídos en ellos, no son más que explicaciones del derecho natural. Por lo cual han de esclarecerse por la luz natural. Mandó, por ejemplo, *No matarás,* y aquí no prohibe más que el homicidio, que veda la naturaleza. Por lo cual, cuando el juez da muerte al reo, o uno cualquiera en su legítima defensa mata al agresor, como la ley natural manda lo uno, y permite lo otro, no hay entonces ninguna excepción del mandamiento; porque esos casos no los prohibía la ley. De igual modo diciendo Cristo: *No juréis de ningún modo*, en manera alguna nos prohibe más que el abuso de los juramentos. Porque cuando la razón exige el juramento, la naturaleza interpreta el mandamiento. Y añade

de ningún modo, para quitar la ignorancia, de que nadie crea falsamente que el jurar por las criaturas, aun en vano, no sea perjurio. Así la palabra *de ningún modo,* no excluye todos los casos de jurar, sino todas las formas de jurar en vano. Lo cual declaró el mismo Cristo con la exposición que sigue: *ni por el cielo, ni por la tierra,* etc.

Y es de advertir además, que la obligación (la práctica) de jurar por sí misma no es virtud, como lo es la caridad y la justicia, sino que la necesidad la coloca en el grado de la virtud. Porque aquello de Santo Tomás (2.ª 2.ae, q. 39), el juramento es de suyo lícito y honesto, ha de entenderse con sus compañeros inseparables, a saber, la verdad, la justicia y la necesidad. A la verdad, si durase el estado de inocencia, del que nos hizo caer nuestro primer padre, como no podría haber allí ningún engaño, sino que se daría entre los hombres una fidelidad inviolable, no sería virtud el jurar; pero, como al caer de allí, todo hombre se ha vuelto engañador, y asimismo se ha debilitado tanto la fidelidad humana, que no sea bastante por sí sola para llevar seguridad al ánimo del acreedor, por beneficio deDios se nos ha concedido el juramento, que también era necesario para robustecer nuestra fidelidad. Por donde lo que dice Cristo: *Vuestro hablar sea, sí, sí; no, no;* esto es, afirmad sencillamente lo que es verdadero, y lo que es falso negadlo con sencillez: indica la sinceridad, en que Dios crió a nuestra naturaleza, y que nosotros deberíamos siempre imitar. Y lo que añadió: *lo que excede de esto, de mal procede;* según interpreta San Agustín, no señala el mal de culpa, como si no fuese lícito nunca jurar sin culpa; sino el mal de pena, esto es, que el juramento provenía de aquella mancha de origen, por la cual per-

dieron los hombres su autoridad, de suerte que no se fíen de ellos enteramente sin el juramento. Por lo cual el juramento, según dice San Agustín, se llama de la justicia (*a jure*). Porque quien jura, dice, devuelve a Dios la justicia de la verdad. O lo que acaso alude con más propiedad al nombre, la palabra juramento (*jus jurandum*) se deriva de que lo que se jura ha de tenerse por ley y se ha de guardar tan fielmente como la ley, porque pone por testigo de ello al mismo Dios. De lo cual resulta que se hace injuria al mismo Dios, caso de buscar otro testimonio además del juramento. Por lo que dice San Pablo (ad Hebraes 6): *El juramento es la mayor seguridad para terminar las contiendas.* Y así el Jurisconsulto (en el comienzo del título *de jure jurando,* Digest. *Máximum*), dice, que como remedio para acabar con los litigios se ha hecho usual la religión del juramento. Y Cicerón en el libro *De oficiis:* Opinaron los antepasados que no había vínculo más fuerte para obligar a la fidelidad que el juramento.

Tenemos, pues, que el sentido de este precepto es negativo de forma que permite la religión legítima de jurar. Resta, por consiguiente, explicar los acompañantes que mantienen el juramento dentro de la línea de la virtud y honestidad. Pues estos son tres en número, los que señaló Jeremías (Hierem. 4) inspirado por Dios, donde dice: *Jurarás: Vive el Señor, en verdad, y en juicio, y en justicia.* Donde dice San Jerónimo, *hase de advertir que el juramento tiene por compañeros a la verdad, al juicio y a la justicia.* Y por eso, siempre que faltare alguno de ellos, hay perjurio, aunque de diferente manera. Y a la verdad, el juramento, al que falta la verdad, es principalmente perjurio con propiedad: y el que no tiene justicia, si bien es verdadero, es no obs-

tante inicuo, y, por lo tanto, perjuro asimismo: porque quien promete bajo juramento una cosa injusta, jura lo que no debe cumplir: y por la misma razón es perjuro, cumpla o no cumpla después. Sin embargo, el juramento hecho sin discreción y juicio, aun cuando es verdadero y sobre cosa justa, con todo es temerario; el cual, a causa del peligro de perjurar toma también el nombre de perjurio.

Para ir, pues, más derechamente al punto donde se prohibe el uso del nombre de Dios como vano, señálanse tres grados de vanidad con cierto orden. Porque es vano lo que se hace en balde, esto es, lo que carece de su fin: luego el juramento falso está en el primer grado de vanidad, porque carece de verdad, que es la medula y sustancia del juramento; y es tan vano como la cáscara de la avellana vacía de medula. Y el juramento es inicuo, a saber, cuando juras hacer cosas injustas, como el homicidio y el hurto; es vano, porque está vacío del adorno de la justicia. Por lo cual no sólo no obliga, sino que es pecado el cumplirlo. Y por eso toda su maldad se ha de apreciar por la cualidad de la justicía que hay en el objeto. Como, si juraste cometer un pecado mortal, el juramento es mortal, lo cometas o no. Y si en broma juraste mentir, el juramento es venial, porque el cumplirlo no tiene más malicia que venial. Y si objetas: Si no se cumple, se jura en falso: es así que jurar en falso, es en todo caso mortal; luego el juramento de una cosa venial es mortal. Niégase la menor. Porque no cumplir el juramento promisorio, es pecado exclusivamente cuando es obligatorio; pero, si no obliga, aunque quien no lo cumple demuestra y hace con eso que el juramento fué falso, sin embargo, como en eso no peca de ninguna manera, la malicia del jura-

mento no se ha de apreciar por sólo eso, sino por el mismo acto de jurar, el cual, siendo su objeto pecado venial, no será él más que venial. Pero el juramento temerario, a saber, el que es verdadero y sobre cosa justa, pero al que falta discreción y prudencia, es vano porque carece de necesidad, la cual hace que el juramento sea virtud. Y se llama perjurio únicamente, porque quien jura en vano se pone en peligro de jurar en falso.

Según esto cualquiera puede escudriñar fácilmente la gravedad de la culpa en estos tres grados de perjurio. Primeramente el perjurio de la primera clase, esto es, el juramento asertorio de lo falso, no solamente es pecado mortal de su género y por razón de su objeto, sino en todo caso. Porque, que de suyo sea mortal, le es común con los demás mandamientos del Decálogo. Puesto que perteneciendo todos a la justicia necesaria para la república, dedúcese que su observancia es de necesidad de salvación. Pero que en todo caso sea también mortal, es particular de él entre todos. Porque si bien el hurto es de suyo mortal, con todo por la poca importancia de la materia, como si robas un óbolo, se hace venial. Sin embargo, jurar en falso, aun en cosa pequeñísima, como si perjuras no tocar la pluma que tienes en la mano, y por cualquiera necesidad lo haces, como por la salvación del mundo entero, es no obstante pecado mortal: porque tan falso es no tocar tú la pluma, como si jurases en falso otra cualquiera cosa gravísíma. Y traer a Dios por testigo de lo falso es una irreverencia mortal. Mas la gravedad del juramento promisorio hase de estimar, según dijimos antes, por el objeto. Y el juramento temerario, esto es, que no tiene otra vanidad más que el carecer de necesidad

y circunspección, no es de suyo mortal, sino solamente venial: como si está lloviendo a la vista de todos, y tú lo afirmas con juramento: o, siendo una cosa levísima, la cual nada importa creerla o no creerla; o cuando cualquiera te creería sin juramento.

Mas en la frecuencia de los juramentos hay sumo peligro de perjurar. Y por eso con todo cuidado y vigilancia se ha de huir de esta bestia feroz. Pero jurar por los dioses falsos, aun cuando haya en ello toda la verdad y justicia humana que se quiera, es pecado de idolatría. Sin embargo, el aprovechar el juramento de los infieles, conforme dice San Agustín a Publio, es lícito en caso de necesidad.

Así, pues, respóndese al primer argumento que esas exposiciones interlineales no son literales, sino místicas. Por lo cual, por odio a los Arrianos se ha comentado que se toma el nombre de Dios en vano, cuando se afirma que el Verbo encarnado, que sustancialmente es el nombre de Dios, es criatura. Y la otra exposición del Deuteronomio (Deut. 5) se refiere a los infieles, a quienes se reprueba la impiedad de jurar por las piedras y los maderos como si fueran dioses.

Al segundo ya se respondió que el nombre de Dios se toma inútilmente no sólo en el caso de jurar temerariamente sin discreción ni prudencia, sino también peormente en el caso de jurar falsa e injustamente.

Al tercero, por fin, responde Santo Tomás, que así como al que comienza a cursar una ciencia se presentan primero las enseñanzas comunes y triviales: así también requería el orden, que se prohibiesen desde luego las cosas comunes y que son de uso más frecuente, por las cuales comprendiesen los hombres que se les prohibían otras más graves. Y hasta opino que por eso

Dios no expresó las fórmulas horrendas de las blasfemias, porque callándolas declaró con más claridad ser tan abominables que ni merecen ser nombradas en la ley. Porque quien no conoce al Dios verdadero, no es extraño que se vuelva a los falsos; pero es evidente cuan criminal sea, aparte de otra disposición alguna de la ley, que quien adora al Dios verdadero le injurie con blasfemias. Y hasta añade esto, para considerar en las palabras de este precepto, que para enaltecer la majestad del nombre de Dios no sólo prohibe que se perjure por El, sino también que se tome en la boca vanamente. Por lo cual no solamente en forma de juramento, pero ni siquiera en las conversaciones ordinarias se ha de hablar de Dios en vano, ni se ha de pronunciar su nombre sin motivo. Y aun cuando hay muchos nombres divinos; con todo, ya que son todos de igual fuerza de expresión, se expresó en número singular: *No tomarás el nombre de Dios en vano.* Aunque los Hebreos sacan otro sentido de este precepto, a saber, que se debía adorar aquel nombre celebérrimo de la ley, Adonaí, mas no pronunciarlo. Por cuyo motivo lo llamaban en griego Tetragrámaton, esto es, nombre de cuatro letras.

Artículo 4.º

Si está bien puesto el tercer precepto sobre la santificación del sábado

Consiguientemente se pregunta del mismo modo sobre el tercer precepto, que es el último de la tabla primera, si está convenientemente. Y se arguye por la parte negativa. O se entiende en sentido espiritual, o

en sentido literal: en el espiritual no es especial, sino condición general de todos. Porque dice San Ambrosio sobre San Lucas (Laucae 13) acerca del archisinagogo, que se indignaba de que Cristo curara en Sábado. La ley no prohibe curar al hombre en Sábado, sino las obras serviles, esto es, cargarse de pecados: lo cual se prohibe en todo precepto. Mas en sentido literal es ceremonial. Pues se lee en el Exodo (Exod. 31): *Mirad, que guardéis mi sábado: porque es señal entre mí y vosotros en vuestras generaciones: esto es, recordatorio de haber criado yo al mundo:* es así que los preceptos del Decálogo no son generales o ceremoniales, sino especiales y morales: luego este precepto no está en armonía con el Decálogo.

Segundo. Todos los preceptos del Decálogo se observan también por la ley evangélica como de derecho natural: es así que los evangélicos ni guardamos el Sábado, ni siquiera el día del Domingo a la manera de los judíos: puesto que preparamos los alimentos y hacemos otras cosas, que a ellos no les eran lícitas: luego este precepto no pertenece con propiedad al Decálogo.

Tercero. La transgresión de cualquier precepto del Decálogo es de suyo pecado mortal, es así que en la antigua era lícito violar el Sábado sin ofensa de Dios: porque se circuncidaban al octavo día; aunque cayese en Sábado. Y Elías, al hacer su camino de cuarenta días, no cesó en los Sábados; y se hacían otras cosas de este género lícitamente: luego no es precepto del Decálogo.

En contra está el testimonio de la Escritura.

Respóndese a la cuestión con tres conclusiones:

La primera es, que el precepto de la santificación del Sábado está bien puesto en tercer lugar, y es afirma-

tivo. Se prueban. Al instituir la religión, según se ha dicho, debieron primeramente quitarse de raíz los estorbos a la religión verdadera por medio de los preceptos negativos: los cuales son en verdad la idolatría y la irreverencia: es así que, una vez quitados esos, era consiguiente que se pusiese el precepto de la servidumbre religiosa, y este es el precepto de santificar el Sábado: luego está colocado en su lugar conveniente.

Conclusión segunda: En el mismo mandamiento tercero se manda el culto exterior de Dios, a saber, el descanso corporal para servir a Dios. Se prueba. El culto divino, es ya interior, como la meditación y la oración mental, ya también exterior, como la oblación de sacrificios: es así que el interior se nos propone a nosotros, que somos sensibles, bajo las apariencias de las cosas externas: como por la ceremonia de la incensación aprendemos cómo ha de elevarse a Dios la mente del que ora: según aquello del Salmo (Isalm. 140): *Suba derecha mi oración como un perfume en tu presencia:* luego también convino significarnos de semejante manera el culto exterior por medio de algún signo.

Conclusión tercera: El mismo precepto tercero nos ha sido propuesto muy adecuadamente bajo una señal conmemorativa de la creación del mundo; a saber, para que, así como entonces descansó el Señor al día séptimo de la obra, que había hecho: así nosotros, dando de mano a las obras serviles cada día séptimo, guardemos fiesta el tiempo que se dedique al recuerdo de los beneficios divinos. Se prueba. Porque, siendo el fundamento de todos los beneficios el ser, resulta que el primero de los beneficios, de donde nos vinieron todos los otros, fué nuestra creación, y la fabricación del mundo, creado para nuestro provecho. Por lo tanto, la memo-

ria de ese mismo beneficio nos abre camino para recordar los otros. Por lo cual en el Exodo (Exod. 20), puesto por delante el precepto de la santificación del Sábado, se añade por motivo, que Dios hizo el cielo y la tierra en seis días, y el séptimo día descansó.

Sin embargo, no faltan algunos motivos de duda acerca de cada una de estas conclusiones. Porque contra la primera, puesto que afirma que este precepto es afirmativo, se ofrece la forma del mismo, que parece no afirmativa, sino negativa, como la de los dos precedentes. Porque no se nos manda por él en sentido literal, otra cosa que cesar de toda obra servil: y cesar es abstenerse de toda obra, esto es, no obrar: así como ayunar es abstenerse de todo alimento, lo cual es no comer. Pero a esto se responde que el precepto es afirmativo, a saber, santificar el día, esto es, dedicarlo al santo servicio. Por lo cual se pone en el Exodo (Exod. 20), afirmativamente: *Acuérdate de santificar el día del Sábado*. Pero se añade la manera de santificarlo: *No harás obra ninguna en él*, a saber, servil, *a fin de poder dedicarte a las cosas divinas*. Y se confirma con el estatuto de la Iglesia, que expresa en particular aquella manera general de santificarlo, mandando que oyésemos misas en los días de fiesta.

Y la segunda conclusión nos ofrece ocasiones de dudar más embarazosas. Porque la primera duda de todas es, si este precepto nos manda tan sólo el culto exterior, o bien a la vez la obra interna. Porque está Escoto, quien (lib. 3. distinct. 37) parece opinar que en este precepto se nos manda hacer un acto bueno del entendimiento hacia Dios: a saber, de amor a El. Lo cual asegura con más claridad en el mismo libro (distinct. 27), diciendo, que en este precepto se contiene el tiempo

especial de cumplir el mandamiento del amor a Dios: a saber, que en ese tiempo debe cada uno permanecer dentro de sí, recogiéndose y dirigiéndose a su Dios. De donde se sigue, que está cada uno obligado a esforzarse en ese tiempo, para observar asimismo el modo de la caridad. Y se sigue además, según esta opinión, que con el nombre de obra servil, en la cual hay que cesar, no se entienden solamente las obras mecánicas y otras de esta clase, con las cuales un hombre sirve a otro hombre: sino principalmente los pecados, por los cuales el hombre se hace esclavo del demonio. Porque quien hace pecado, esclavo es del pecado. Fué opinión de Esiquio, la cual refutábamos en el artículo anterior, que este precepto no tiene más sentido que el espiritual, de abstenerse de pecados. Y éstos, sin que sea este solo, sin embargo, piensan que ese es el principal. Y así el que peca en día de fiesta, a más de la culpa que cometería en cualquier otro día de trabajo, peca además profanando el festivo. Por lo cual se mancha con dos pecados: y asimismo debe confesarlos ambos, igualmente que el que comete un homicidio en la Iglesia, y el que viola una monja. Es opinión de Alejandro de Hales (3 part., quaest. 32, membr. 5, art. 2), donde dice expresamente en la solución al cuarto, que la fornicación en día de fiesta tiene dos malicias. Y de este célebre doctor han aprendido esta opinión sus discípulos. Y hasta parece ser la opinión de Santo Tomás en este artículo, al resolver el tercer argumento: donde distingue tres obras serviles, a saber, la que con el hombre sirve al pecado, la con que sirve al hombre con el cuerpo, y la con que sirve a Dios. Y añade que las obras serviles del primero y segundo modo van contra la observancia del Sábado, en cuanto impiden la aplica-

ción del hombre a las cosas divinas. Y agrega que, por apartar más al hombre de las cosas divinas la obra del pecado que la corporal, por otra parte lícita, obra más contra este precepto quien peca en día de fiesta que quien hace otra obra corporal lícita. La cual sentencia parece apoyar claramente San Ambrosio en el lugar citado en el primer argumento sobre San Lucas. Y San Agustín en el libro sobre las diez cuerdas, donde dice: *Mejor haría el judío trabajando algo útil en su campo, que armando alborotos en los teatros. Y sus mujeres mejor cardarían lana, que danzarían con desvergüenza durante todo el día en sus novilunios.* Y lo que más estrechamente apremia en este punto, es: *Mas a tí, esto es, al cristiano, se te dice que observes el Sábado espiritualmente con la esperanza del descanso futuro, que el Señor te promete:* pero esta esperanza no se consigue sino por el amor interior. Y en verdad que la razón parece favorecer no poco a esa opinión, primero, porque, siendo afirmativa, según se ha dicho, tocante a la sumisión, y agradando más a Dios la sumisión que se demuestra interiormente en la mente, parece que principalmente nos obliga a esto. Añádase que, mandándose por el derecho divino alguna santificación, según indica el nombre, importa también determinarla, dejada aparte la designación de la Iglesia, y no se puede señalar otra más a propósito que el amor a Dios, con el que el justo se santifica.

Con todo, no obstante estas cosas, la respuesta legítima a esta duda es, que la fuerza de este precepto no alcanza al amor interno, sino al culto exterior, como probamos con la conclusión segunda, que es de Santo Tomás. Se prueba. Todos los otros preceptos del Decálogo, fuera del octavo y noveno en que se expresa el

nombre de concupiscencia, mandan y prohiben únicamente las obras externas: luego también éste lo mismo. Porque no hay razón alguna para exceptuar a este de la regla general: puesto que no se hace aquí ninguna mención del afecto interior.

En segundo lugar, lo demuestra claramente la disposición de la Iglesia, por la cual el culto mandado en este precepto se limita a oir la misa, según consta sobre la consagración (dist. 1, can. *Missas*). La cual determinación trae su origen de la tradición desde el canon de los Apóstoles, como consta allí mismo en el canon *Omnes fideles*. Habiendo, pues, expresado asimismo la Iglesia en su estatuto el culto incluído en este precepto, y determinado el tiempo del precepto divino de la confesión, a que se hiciese una vez al año, y obligándonos éste su precepto solamente al culto externo, es manifiesto, que no hay en eso por derecho divino ningún otro menosprecio: porque de otra suerte, al no declararlo, no sería intérprete seguro del derecho divino. Dije, solamente al culto externo, para no excluir, sin embargo, aquel acto interior del que proviene el exterior, a saber, querer oir la misa con la conveniente reverencia y atención, para que sea acto humano. Pero no nos obliga a otro ya de amor ya de contrición. Y se confirma esta razón; porque, según es costumbre muy recibida en la Iglesia, a más de la abstención de obras serviles no hay mandado ningún otro culto fuera del que la Iglesia indica: luego es temerario añadir otra obligación.

En tercer lugar se argumenta: El precepto del amor a Dios, como se dijo antes, no está incluído en el Decálogo, si no fuera puesto al frente como fin de todos: luego los preceptos del Decálogo son enteramente distintos del precepto del amor.

En cuarto lugar se arguye: El fin del precepto, como se demostró antes, no cae bajo el precepto, porque los preceptos no se dan más que sobre los medios, como el precepto del ayuno no obliga a la maceración de la carne, sino al modo de la abstinencia prescrito por la Iglesia, aunque esa maceración sea el fin: luego, siendo el amor a Dios el fin de los preceptos del Decálogo, síguese que no se comprende en ninguno de ellos.

Y en quinto lugar se confirma la misma conclusión, porque estos preceptos no obligan al modo del amor; sino que pueden cumplirse cuanto a la sustancia de la obra sin amor, de suerte que se evite el pecado: luego sin motivo alguno, antes bien contra razón, se atribuye esta particularidad a ese precepto, que no se puede observar sin el modo de la caridad: y sin embargo, la opinión contraria pretende que el hombre en el día de fiesta está obligado a disponerse a la gracia.

En sexto lugar se arguye, que este precepto no obliga a la contrición. Porque sin género de duda es mandamiento de religión, y la contrición no es acto de religión, sino de penitencia, que es una virtud especial unida a la justicia.

Además de esto, en séptimo lugar, se me ocurre ciertamente un fortísimo argumento contra esta opinión, porque, si este precepto nos obligase a la contrición y al amor verdadero a Dios, sería extremadamente peligroso que la Iglesia multiplicase tantas fiestas: porque sería embarazar con esto las almas de los cristianos y ponerlas en estrechísimos apuros: a saber, que estuviésemos obligados con tanta frecuencia a cosa tan ardua.

Por fin se arguye en octavo lugar: que este precepto no obliga a no pecar en día de fiesta con una obligación

añadida a los otros mandamientos. Todos los preceptos morales se han de entender no en sentido espiritual y metafórico, sino según la letra llana, según opinan todos: porque el método de formar las costumbres no debe ser metafórico, sino llano; y los pecados no se llaman obras serviles en sentido literal, sino por metáfora; luego, cuando se nos manda cesar de la obra servil, no se nos prohiben más que las obras que comúnmente se llaman por el vulgo serviles: esto es, las con que los hombres sirven a los hombres. Y esto se confirma, porque, en lo que toca al derecho divino, es la misma la sustancia de este precepto ahora que en otro tiempo para los Hebreos: es así que estos no estaban obligados a ningún acto interior, sino a los externos del culto: luego tampoco nosotros más que a los nuestros.

Pero dirás: Por ser el día festivo tiempo sagrado, con cualquiera pecado se mancha, así como el lugar sagrado. Pero contra eso hay un urgumento evidente, que el sacrilegio no se comete más que o contra la persona a causa del voto, como si el monje o el sacerdote fuese fornicario; o a causa del estado eclesiástico, como si se derrama sangre o semen en lugar sagrado. Acerca del tiempo no hay ley alguna. Añádese además, que tampoco se contamina el lugar sagrado con cualquier pecado, sino de estos dos modos expresos. Pues, aunque blasfemes o perjures en la Iglesia, no cometes sacrilegio: luego, ¿porqué si lo haces en día de fiesta? Deduzcamos, pues, que el pecado cometido en fiesta no es sacrilegio, y, por tanto, que la circunstancia del día de fiesta no es necesario confesarla: si bien lo agrave accidentalmente, y por eso se aconseja confesarla. Ni el tal precepto obliga a otro acto interior más que al

que es necesario para el exterior, a saber, oir en efecto la misa con tal atención, que sea un acto humano. Aunque, siendo el amor interno y la meditación de las cosas divinas el fin de este precepto, a esto principalmente se ha de animar y excitar a los cristianos en los días de fiesta, y a que huyan de los pecados.

Hay, sin embargo, aquí quienes en gracia, según piensan, de la claridad reconocen dos fines a este precepto, a saber, uno inmediato, que es oir la misa, al cual estamos obligados; y otro mediato, que es la elevación del alma a Dios por el amor, el cual no nos obliga. Pero yo, aunque parezca que la disputa versa sobre los nombres, no llamaría fin al primero, sino sustancia del precepto. Porque tiene dos partes; una negativa, que es cesar en la obra servil, y otra afirmativa, que es el culto prescrito por la Iglesia. Y esta segunda es el fin, no sólo del precepto, sino también de la primera parte.

En vista de esto se responde a la autoridad de Santo Tomás, que, cuando dice que los pecados van contra la observancia del Sábado, no lo entiende en cuanto a la sustancia del precepto, sino en cuanto a su fin: porque se encamina este precepto a dedicarse a Dios y a las cosas divinas, al cual fin se opone más tenazmente el pecado que la obra servil; y por esto es más malo fornicar en día de fiesta que cavar. No porque con la fornicación se quebrante la fiesta, sino porque de suyo es mayor pecado y más opuesto a la voluntad de Dios. Y esto mismo es lo que dice San Agustín. Y lo que añade allí mismo, a saber, que los cristianos han de observar el Sábado espiritualmente, no lo dice como si fuese esa la sustancia del precepto, de suerte que quien no la observase, fuese transgresor del mismo: sino que

aquel es el modo, de que, si ha de observarse según la intención del que lo manda, se observe con la esperanza del descanso eterno, que el Señor nos promete. Y que este sea el sentido, se ve claramente, porque compara allí al cristiano con el judío, diciendo, que el judío lo observaba en figura: mas nosotros debemos observarlo en espíritu. Y, sin embargo, cuanto a la sustancia del precepto del mismo modo estaban obligados ellos que nosotros: resulta, por consiguiente, que ese sentido espiritual no es acerca de la sustancia del precepto. Y respecto al texto de San Ambrosio se declarará la respuesta en su lugar, en que se dará también más a conocer la mente de Santo Tomás. Mas la razón primera, que atribuímos a la opinión contraria, sólo prueba, que la servidumbre interna por el amor es el fin del precepto; pero de ahí no se sigue que caiga bajo precepto. Y a la segunda se niega, que en este precepto se contenga otro culto diferente del que determinó la Iglesia.

Acerca de la conclusión tercera únicamente se advierte, que este precepto es en parte moral, y en parte ceremonial. Porque ya se dijo arriba, que el precepto moral se sacaba como conclusión del derecho natural. Por lo cual, estando obligados cualesquiera de los mortales por el mismo derecho a honrar a Dios, síguese de ahí, que deben cercenar algún tiempo de las otras ocupaciones, y dedicarlo a esta obligación. Pues, según el sabio, cada cosa, por derecho natural, tiene su tiempo; como el comer, el dormir, y otras ocupaciones. Ahora bien, considera la suavidad y ligereza de los mandamientos de Dios. Aun cuando ninguna ley de honrar a Dios impusiese el descanso de algunos días, la misma naturaleza, que destinó la luz para el trabajo

y las tinieblas para el descanso, reclamaba que hiciésemos fiesta algunos días, en los cuales interrumpiendo los trabajos reparásemos las fuerzas. ¿Y a qué otra ocupación mejor podíamos destinar esos días que a honrar a nuestro Dios? Y por eso en esto no puede caber ninguna dispensa de la Iglesia. Puede, sí, la Iglesia, que determinó los días de fiesta por derecho positivo, según dijimos antes, o quitarlos o mandarlos todos: a lo menos obligaría de hecho, si bien no lo permitiese el Espíritu Santo; porque sería una ruina. Con todo nunca jamás puede dispensarse, de que el hombre esté obligado a gastar algún tiempo, ya sean días, ya horas, destinados al culto divino. Pero que estos o los otros días sean de fiesta, es ceremonial, sobre el cual por lo mismo tiene derecho la Iglesia. Y toda ceremonia es figura, o conmemorativa o representativa. Significaba, pues, este precepto en sentido literal el beneficio de la creación, como su memorial. Y en sentido alegórico significaba de antemano el descanso de Cristo en el sepulcro, el cual día fué también Sábado; como si entonces descansase de la obra de la redención. Pero además en sentido tropológico, que por metáfora pertenece a las costumbres, significa la cesación en las obras de los pecados. Por lo cual, según este sentido, no era precepto especial, sino que expresaba la razón general de todos, con los cuales nos libramos de esta servidumbre del pecado. Y, finalmente, en sentido anagógico significaba el descanso eterno, que nos aguarda en el cielo. Establécese, pues, en el Decálogo en el sentido literal y moral. De donde, a causa de tan múltiple significación del Sábado, habiendo en la ley muchas otras solemnidades de fiestas, únicamente de ésta se hace mención en el Decálogo, en la cual se comprenden las

demás. Porque cada una de las otras fué instituída por un particular beneficio: mas ésta por el universal de la creación. Pero sobre las fiestas de aquella ley, y de como se corresponden cada una de las nuestras a cada una de ellos, trataremos en la cuestión próxima.

Ahora bien, por aquí se ve la razón de por qué mudó la Iglesia el Sábado en el Domingo ya desde el siglo de los Apóstoles. Porque esa razón literal de recordar el beneficio de la creación se cambió en otra más alta del beneficio de la regeneración, que fué hecha por Cristo por medio de la gracia: porque completó este beneficio en Domingo, que fué en el estado de la gracia la luz primera, infinitamente más excelente que aquella de la que dijo en otro tiempo Dios: *Hágase la luz*. A más de que también aquel primer día de la creación del mundo fué Domingo: puesto que el séptimo fué el Sábado. Y la figura alegórica de Cristo descansando en el sepulcro cesó con la verdad presente: y el sentido anagógico del descanso perpetuo en el cielo conviene mucho más adecuadamente al Domingo. Porque la volubilidad de este mundo se significa por la carrera de la semana; y la inmutabilidad de la felicidad eterna se significa con más propiedad por el Domingo.

Así, pues, al primer argumento, que se sacaba de la autoridad de San Ambrosio, se responde, que este Padre inclinado a los sentidos místicos opone a los judíos esa interpretación, porque ellos no permitían hacer obras de misericordia en Sábado: y por eso, al decir que en este precepto se prohiben las obras de los pecados, no lo entendió en sentido literal, en el cual reposa la sustancia propia del precepto; sino en sentido tropológico, que es la fuerza general de todos los preceptos.

Al segundo se responde, que la observancia del Sábado entre los judíos era figurativa; y por eso lo guardaban con escrupulosa religiosidad; tanta que ni siquiera podían preparar al fuego los alimentos, según consta en el Exodo (Exod. 16 y 35), a saber, para significar al vivo esa cesación de Dios en la creación del mundo. Porque la figura, como es un signo de la cosa, debe expresar la verdad fielmente hasta en los más pequeños pormenores. Pero nosotros no guardamos ni los Domingos ni los otros días festivos por ese rito figurativo, sino por la institución de la Iglesia. Por lo cual con más propiedad guardamos esas fiestas por derecho natural, a saber, de suerte que también preparemos todo lo necesario según la costumbre natural. Y con más facilidad se nos dispensa a nosotros en las demás cosas, que sirven a las necesidades de la naturaleza.

Así que en el tercer argumento se nos abre un campo vastísimo acerca de las cosas, que ya se nos permiten lícitamente, ya se nos conceden por dispensa en los días festivos. Porque son tantos en número, que apenas pueden contarse: y por eso únicamente pueden conservarse en la memoria los principales de ellos. Y primeramente, habiendo en este precepto algo negativo, según se ha dicho, esto es, el cesar en las obras serviles; y algo afirmativo, que es oir misa, sobre ambos se ha de considerar en qué cosas se infringe el precepto sin pecado. Y así ante todo hase de suponer la distinción de Santo Tomás indicada antes, de que entre las obras serviles unas son los pecados, con las que se sirve al demonio, y éstas están prohibidas por todos los mandamientos, pero significadas por este especial en sentido moral metafórico. Y otras hay, con las que un hombre

sirve a otro con el cuerpo, como las mecánicas, y éstas se hallan prohibidas a la letra en este precepto. Y hay otras además, con las que servimos a Dios, a saber, las que pertenecen a su culto, y estas de tal suerte no son excluídas de este precepto, que son muy conducentes a su fin. Porque para eso nos abstenemos de las obras serviles, para servir a Dios.

Danse, pues, seis capítulos, según los cuales podemos apreciar las cosas que se permiten en Sábado. El primero es el que dijimos poco ha, a saber, si pertenece al culto de Dios. Pero entre esas hay grados. Tienen el primero las espirituales, que nos son dadas sobrenaturalmente por el espíritu increado, como es la administración de los sacramentos; con ellos se confiere la gracia, en la cual consiste la vida espiritual. Por lo cual también los antiguos administraban la circuncisión en Sábado, si caía en él el día octavo. De ahí que diga Cristo (Joan. 7): *Recibe el hombre la circuncisión en Sábado, para que no se quebrante la ley de Moisés.* Y también nosotros administramos todos los sacramentos. Y además ejercitamos los que tocan al ministerio (servicio) del altar, a saber, predicamos, oramos y leemos lo que es útil para la meditación y alimento del alma. En el segundo grado están aquellas acciones corporales, en que consiste también de suyo el culto, como era para los antiguos el llevar el arca del Testamento, y para nosotros el llevar las estatuas de los santos, la cruz y otras cosas así, en las procesiones. Fuera de esto también se hacen sin faltar el tocar el órgano y otros instrumentos, de las cuales obras se entiende lo de San Mateo (Matth. 12): *Los sacerdotes en el templo quebrantan el Sábado. esto es, hacen trabajas corporales; y son sin pecado.* En el tercer grado se colocan las que

son preparatorias para las cosas sagradas. Y estas de tres clases. Pues unas son tan cercanas al culto, que no se puede ejercitar sin ellas, como antiguamente mataban y asaban los sacerdotes los animales, que se ofrecían a Dios en sacrificio; y ahora se tocan las campanas. Pero hay otras que se pueden hacer el día anterior; y estas no se han de hacer en día de fiesta sin causa, sino que se han de preparar antes; como hacer hostias y armar los adornos de los túmulos: a no ser que la sucesión de las fiestas exija que se hagan en día festivo. Mas, sin embargo, hay otras, que pertenecen al divino culto, no ciertamente de suyo, sino accidentalmente, como cultivar los campos de una Iglesia pobre o de un hospital, o acarrear piedras para su construcción. Y estas no deben hacerse en día festivo ni sin necesidad ni sin facultad del Prelado: puesto que son obras verdaderamente serviles; y por eso, aunque la ley de la misericordia sea motivo para dispensar: sin embargo, no deben hacerse sin la dispensa del Obispo, o a lo menos del Párroco donde así sea costumbre.

La segunda clase de obras, que son lícitas en día festivo, es la de las acciones espirituales, que salen de nuestro espíritu, como enseñar, aconsejar y otras por el estilo. Porque la obra servil es lo mismo que la corporal. Pues el cuerpo es el que sirve al alma; por lo cual las que pertenecen al alma no se cuentan entre las serviles. Con todo no se sigue de aquí que el ejercicio de las artes mecánicas esté permitido en día festivo; aunque esas artes sean también intelectuales. Las ciencias, pues, cuyo fin es iluminar el entendimiento, son espirituales; pero aquellas, cuyo fin está en la obra de fábrica, que se ejecuta con las manos, y por eso se llaman mecánicas, se tienen por serviles. Mas con todo

hay algunas espirituales, que la Iglesia prohibió con mucha razón en las fiestas, como administrar justicia, defender pleitos, y prestar juramento solemnemente en juicio a no ser con ocasión de una paz, según consta en la *Extravagante de feriis,* sobre las ferias, cap. *Omnes dies* y cap. *Conquestus.* Aunque estas en el caso de un crimen inminente, atroz y extraordinario también admiten dispensa, como si un ladrón público, o un agresor de la majestad fuese capturado en día festivo, sería lícito arrastrarlo al punto al suplicio; y por motivo de religión suelen los herejes ser llevados a la hoguera en las fiestas solemnes.

La tercera clase y capítulo de estas obras lícitas es de las que, si bien son corporales, no son, sin embargo, propiamente serviles. Porque entre las corporales hay algunas de su género serviles, de las cuales son ejemplo las mecánicas; y otras por su género libres, como las obras de las artes liberales, cuales son la música y dibujar en el tablero figuras geométricas; las cuales es cierto que son lícitas en los días de fiesta. Mas algunas son comunes a libres y a siervos, acerca de las cuales se duda si son lícitas, como son escribir, caminar, cazar, etc. Y ciertamente, si el escribir se reduce solamente a hablar con los ausentes, como escribir cartas, o a dirigir discursos al pueblo, o a explicar lecciones, consta que son lícitas. Mas si se convierten en obras serviles, como copiar a jornal, o servir con la pluma de otra manera, ésto de ninguna manera es permitido; pero el caminar después de oída la misa, mayormente a los que se hallan en camino, es admitido en algunas regiones. Pero ir de caza por recreo es claro que no es obra servil.

La cuarta causa, por la cual no está prohibido traba-

jar en día festivo, es la necesidad. Primeramente de las cosas que pertenecen al sustento de cada día, esto es, a preparar y guisar los alimentos, cual es el trabajo de los cocineros, y de los que hacen panecillos (pasteles), y de los jiferos y carniceros. Mas los panaderos no tienen excusa, ni los horneros, porque el pan puede confeccionarse el día antes de la fiesta, a no ser que hubiera tanta concurrencia de fiestas que así lo exigiera. En segundo lugar, por la necesidad de la salud corporal se excusan los médicos, los farmacéuticos y los sangradores. Y los que huyen del peligro propio, a imitación de Elías, que huyó en día de Sábado de la presencia de Jezabel. Por donde dijo Cristo (Joan. 7): *Os ensañáis contra mí porque sané en Sábado a todo un hombre.* Pero, sin embargo, los farmacéuticos no se excusan, sino según la necesidad del día presente, porque es arte servil, la que únicamente hace lícita la necesidad. Y en tercer lugar, la necesidad de la salvación general de la república excusa a los soldados en batalla, a los que forman baluartes y trincheras y a los que ejecutan cualesquiera otros trabajos. Por cuyo motivo, como se lee en el libro primero de los Macabeos (1. Machab. 2), éstos resolvieron sabiamente rechazar en Sábado el ataque del enemigo. Además, también son lícitas las obras en día de fiesta por causa de necesidades particulares. De ahí que diga el Deuteronomio (Deut. 22): *No verás el buey o la oveja de tu hermano perdidos y te pasarás de largo, sino que los volverás a llevar a tu hermano.* A lo cual aludió Cristo en San Mateo (Matth. 12): *¿Qué hombre habrá de vosotros que tenga una oveja, y si ésta cayere el Sábado en un hoyo, por ventura no echará mano y la sacará?* Y por eso estamos excusados cuando nos acaecen incendios e

inundaciones. Y aun en el tiempo de la recolección, cuando sopla el viento, lícitamente se limpian los granos. Y hasta aun cuando se teme la inclemencia del aire puédense también trillar las parvas; y también segar las mieses, si bien ésto no se ha de permitir, sin embargo, fácilmente. Aunque en estos casos, cuando se duda si la necesidad apremia, es más conforme acudir al Obispo, o a lo menos al Párroco, para que las autorice. Y por este capítulo se excusan asimismo los que ejercen cargos necesarios a la república, que no pueden interrumpirse sin grave daño en todas las fiestas. Cuales los ejercen los marineros, los correos, los mozos de mulas y los que sirven a éstos, como los veterinarios herradores, que colocan las herraduras a las caballerías. Y los que encienden los hornos para fundir el vidrio. Hay quienes conceden la misma licencia a los que cuecen los ladrillos y la cal. Pero en éstos no veo tanta necesidad. Añádase que también por el adorno de la república se permite trabajar a los artesanos, como en los torneos. Si bien siempre sería más razonable procurarse la dispensa. Ahora bien, así como la necesidad nos libra de las transgresiones de la ley común, así también de la particular. Porque es lícito a los abogados informar a los jueces en dia de fiesta; y aun apretando la necesidad, también a los escribanos redactar algunas diligencias judiciales.

La quinta causa, que exceptúa a los trabajadores de quebrantar el día festivo, es la concesión de la Iglesia. Porque permite Alejandro (3. cap. Licet) sobre los mercados, que puedan los pescadores pescar anchoas. Y lo mismo se ha de decir de los atunes, y de otros peces, que se pescan una sola vez al año y en una temporada breve.

Por fin, el sexto capítulo de excusa es la costumbre. Prohíbese en dicho capítulo *Omnes* sobre los mercados, hacerlos en día de fiesta. Pero ya es muy frecuente la costumbre de celebrar las ferias en día festivo. Y las costumbres eximen de culpa cuando son conformes a razón, e introducidas con el consentimiento de los prelados y recibidas de antiguo.

He ahí acerca de la parte negativa de este precepto qué es cesar de la obra servil. Pero la afirmativa, que es oir misa, hase de observar con más respeto, ni se ha de omitir por cualquier causa, a no ser muy urgente, como si la causa fuera el evitar el peligro de muerte, o asistir a los enfermos, que no pueden dejarse solos sin peligro, o si se temiese el rapto de una joven y cosas semejantes. Aunque sobre ésto puede prevalecer la costumbre. Porque donde hay costumbre de que las jóvenes casaderas no se presenten en público, no cometen culpa alguna no yendo al templo. Y hasta si la madre recelase alguna contrariedad para su hija, podría quedarse guardando su casa. Y además, si el marido ardiendo en celos prohibiese a su mujer salir a misa, tiene ésta que obedecer. Y asimismo los siervos y criados, cuando su amo les manda un viaje, u otro negocio, aunque no oigan misa; mas la culpa recae sobre el amo si impide al siervo, sin causa, que oiga la misa.

Pero lo que da ocasión al presente a algunos para dudar, es si todo cuanto se ha dicho ser lícito en el día festivo resulta ilícito de hacerse por lucro. Porque encontrarás no pocos esclavos de esta opinión, de que quienes trabajan en día de fiesta por el lucro como por principal fin lo profanan; pero si cumplen su deber principalmente por necesidad, les es permitido recibir

la paga accesoria. Por el contrario, otros piensan que el que es rico está obligado a hacer gratis las obras de misericordia en día de fiesta. Y el escrúpulo de éstos tiene por fundamento, si tiene alguno, el ser obra servil lo que se hace en obsequio de otro; es así que quien obra por lucro obedece a otro como siervo: luego esa obra resulta servil. Pues cuando la necesidad hace que los trabajos sean lícitos en día festivo, es porque en ese caso aquellos trabajos son comunes a libres y a siervos. Luego si por motivo de la paga se convierten en serviles, resultan por lo mismo ilícitos.

Mas, sin embargo, sin duda alguna, como lo reconoció también Cayetano en el artículo presente, cualquier trabajo que es lícito en día festivo, o por necesidad, o por costumbre, o por cualquiera de las causas que hemos enumerado hace poco, es igualmente lícito, aunque no se haga más que principalmente con vistas al lucro. Porque la esperanza del lucro no hace a la obra servil, puesto que las obras libres, como el comercio, la música, la caza, la milicia y otras semejantes, también se proponen la ganancia. Y al contrario, la obra servil también se acostumbró a hacer gratuitamente, como el trabajo mecánico. Ni el obedecer a otro hace la obra servil. Pues también las obras de los libres suelen hacerse en obsequio de otro. Y por el contrario, las serviles en obsequio del mismo artesano.

Además, se arguye que los criados reciben salario por su servicio también en las grandes fiestas. Y hasta los músicos trabajan principalmente en las fiestas y en las Iglesias por el lucro.

Después de ésto se argumenta: Aun cuando sean necesarias las obras en día festivo, con todo los trabajadores y artistas no están obligados a hacerla gratui-

tamente, porque no son necesarias por falta de personal, sino por la condición de la cosa, como se ve claro en los ejemplos anteriores; luego pueden ejecutarse lícitamente sólo por el lucro, no haciéndolas de otra suerte. Y pueden además convenirse en el salario. Luego de manera alguna se ha de estimar por el lucro o recompensa cuál es obra servil y cuál no, sino por las causas principales poco antes enumeradas. Y así, si es lícito de suyo enseñar una ciencia en día de fiesta, lo será también exigir paga por el trabajo. Y lo mismo el abogado, si responde a las consultas en día de fiesta. Y lo mismo se debe pensar de los médicos y de los otros encargados de los enfermos. De donde se deduce que ni el estudiar en día de fiesta por la ganancia es ilícito. Pues de otra manera, los estudiantes cometerían falta dedicándose al estudio en día de fiesta, porque muchos lo hacen con la esperanza del lucro. Y nada importa si esperas el lucro a plazo largo o si lo recibes al momento. Ni hace nada que el catedrático y el abogado sean ricos o pobres. Si bien se aconseja a los ricos que los días festivos, o los dediquen a las cosas divinas o los consagren a las causas de los pobres.

ARTÍCULO 5.º

Si el cuarto precepto sobre honrar a los padres está redactado convenientemente

Por mucho tiempo nos han entretenido las cuestiones precedentes. Mas ésta sobre el cuarto precepto es de facilísima resolución. No obstante, por costumbre, se arguye que no fué dado convenientemente. El precepto, por lo que mira a la piedad, que es una parte de la

justicia, no es ciertamente una especie directa de ella, sino potencial. Es así que hay muchas otras partes semejantes de la justicia, según lo puedes ver en Santo Tomás (2. 2., a. 80), como el respeto, la gracia, la verdad etc.; luego no debió darse este solo precepto afirmativo, sino, además, otros sobre virtudes semejantes.

Segundo: No sólo se debe respeto por la piedad a los padres, sino también a la patria y a los parientes por la sangre: luego estuvo dificiente el precepto al mandar honrar sólo a los padres.

Tercero: Ni se debe a los padres únicamente la homra, sino además el sustento: luego también por esta parte fué deficiente, por no expresar más que la honra.

Cuarto: Tampoco es verdad generalmente la causa aducida, a saber que los complacientes con los padres serán de larga vida sobre la tierra, según se lee en el Exodo (Exod. 20): *porque hallarás que los obedientes a sus padres han desaparecido aún a los pocos años; y verás, por el contrario, a muchos rebeldes gozar de larga vejez:* luego no está dado convenientemente.

En contra está la autoridad de la Escritura.

Basta para la cuestión una sola conclusión brevísima. Con muchísimo acuerdo se sigue inmediatamente a los tres preceptos del amor a Dios, el cuarto sobre honrar a los padres. Se prueba. Los preceptos de la tabla primera prescriben, según se ha dicho, el amor a Dios, y los de la segunda el amor al prójimo: es así que entre los prójimos los más cercanos son los padres, puesto que les debemos cuanto somos después de Dios, porque son el principio inmediato nuestro, así como Dios es el universal de todas las cosas: luego el lugar debido a este precepto es el próximo al de amar a Dios. Porque la piedad para con los padres es de tal manera

cercana a la que se debe a Dios, que Aristóteles (8. Ethicor.) dijo muy elegantemente, que a los dioses y a los padres nadie les puede pagar igual por igual. Y Cicerón en el Discurso después del regreso dice: *Debemos estimar en sumo grado a los padres, pues nos han dado la vida, la hacienda, la libertad y la ciudadanía; pero en primer lugar a Dios, por cuya merced poseemos todas estas cosas.*

Acerca, pues, de la materia del primer argumento hase de advertir lo que expusimos con más claridad al principio del libro octavo: conviene a saber, que de las partes de la justicia unas son específicas, como la distributiva y la conmutativa; y otras potenciales, esto es, anejas a ella, por ejemplo, las que, por no tener entera razón de justicia, no están subordinadas directamente a ella, pero con todo se reducen a ella por algo común a entrambas. Pues la naturaleza de la justicia es ser en relación a otro, al cual se le da lo igual a lo debido: luego la religión conviene con la justicia, porque es en relación a otro, por ejemplo, a Dios; al cual, sin embargo, no podemos devolver por igual. Y en esto se aparta de la justicia. Mas a la religión pertenecen los preceptos de la primera tabla, que es virtud aneja a la justicia. Por igual motivo la piedad, que es con relación a los padres, a los cuales no podemos devolver por igual, es parte de la justicia potencial. Y asimismo el respeto, que es la reverencia prestada a los hombres por la virtud. Pues tampoco pueden los hombres dar a la virtud un premio igual, conforme se dice en Aristóteles (2. Ethicor.). Por lo cual esta virtud se reduce al cuarto precepto; según que anotamos arriba sobre aquel texto del Levítico (Levít. 19): *Levántate delante de cabeza cana.*

Mas la liberalidad cojea de otra pierna cuando no es justicia, a saber, la que versa acerca de colación de beneficios, que no son debidos, como la gracia que no por razón de deuda, sino por razón de honestidad, reparte beneficios. Pues todo esto redúcese a este precepto.

Ya se dijo en la anterior cuestión que en el decálogo se debieron colocar precisamente aquellas cosas que sin intervención de los sabios pudiese la razón deducir de los principios de la naturaleza; y todas estas cosas no tienen necesidad de la ayuda de los sabios para que sean plenamente percibidas. Aparte que la deuda de los padres a los hijos es común a todos los mortales; más lo restante es especial, y lo especial milita bajo lo general.

A lo segundo se responderá casi del mismo modo, porque la razón por la cual somos deudores a la patria y a los consanguíneos y a otros parientes nuestros, fueron los padres que nos engendraron a nosotros en tal lugar y con tal sangre; y así, como los principios del Decálogo, según se dijo, son los primeros principios de la ley, fueron en ellos nombrados antonomásticamente los padres por todos.

Y a lo mismo se reduce la solución del tercer argumento, a saber, que el honor débenselo de suyo a los padres todos los hijos, lo mismo los ricos que los pobres. Pero el sustento débese cuando los padres necesitan; y a lo que es por sí mismo reduce lo que es sólo accidentalmente.

A lo cuarto, finalmente, se responde que fué propuesto como convenientísimo a este mandamiento, según expusimos en la anterior cuestión, el premio de la longevidad, y al trasgresor de él el suplicio de la vida corta.

De donde Pablo (I ad Timoth., 4) dice: *La piedad es útil para todo, que contiene la promesa de la vida de ahora y de la futura.* Pues, habiendo recibido nosotros la vida de los padres, según Dios, el que les es grato merece no sólo poseer lo eterno, sino también que se le acreciente lo temporal; y el que les ingrato, que sea privado de todo ello.

Y por eso Solon, como refiere Cicerón (pro Sexto Armenio) no puso suplicio alguno a los parricidas; y, preguntado la causa, respondió que había creído que nadie cometería ese delito.

Pero los romanos, entendiendo que nada era tan santo que no violase alguna vez la audacia, escogitaron un suplicio muy oportuno contra los parricidas: a saber, que, encerrados en un pellejo, fuesen arrojados a un río, para que de repente careciesen de todas estas cosas, de los elementos y de las bestias, de los cuales dícese que nació todo. Es decir, para que no viesen el cielo ni el sol ni tocasen el agua ni el aire para respirar, ni fuesen enterrados sus cadáveres, ni fuesen entregados a las fieras o las bestias para que no manchasen con su contacto algún elemento o bestia, los que se hubiesen manchado con tan inhumanísimo delito.

Mas, porque ni estos presentes y efímeros bienes caen bajo mérito ni hay suficientes hogueras para expiar los males contrarios, por esto sucede que Dios por oculto juicio permite alguna vez que los buenos carezcan de este exiguo premio, y los malos del suplicio; como quiera que los hay mayores que ellos en la otra vida.

Artículo 6.º

Si los restantes seis preceptos dánse con modo y orden conveniente

De los restantes seis preceptos, suficientemente se ha dicho arriba; mas para no excluirlos del orden, argúyese que no son suficientemente propuestos.

Lo primero, así: Hay otros daños, aparte del homicidio, adulterio, hurto y falso testimonio, que se infieren a los ciudadanos; luego fué disminuído el número.

Segundo: La concupiscencia en el nono y décimo precepto o tómase por el movimiento de la sensualidad, según aquello de Santiago, cap. 4.º: *¿De dónde las guerras y pleitos entre vosotros? ¿Por ventura no proceden de las concupiscencias que militan en vuestros miembros?*; o tómase por el consentimiento de la voluntad cuando se consuma la razón de pecado y a la vez de virtud y de mérito, según aquello de la Sabiduría, cap. 6.º: *La concupiscencia de la sabiduría lleva al reino eterno.* Mas, lo primero no pudo prohibirse, porque es natural a la corrompida naturaleza pugnar con la razón, según aquello de San Pablo: *Veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente;* por otra parte, las conmociones de la sensualidad serían pecados mortales, lo cual es falso. Y la segunda, la voluntad, prohíbese en cada precepto, pues quien prohibe el homicidio prohibe a la vez su voluntad; por ende no necesita de mandato peculiar.

Tercero, finalmente: El homicidio supera en gravedad al adulterio y al hurto; y, sin embargo, no es pro-

hibida aparte su codicia; por tanto, no había razón de que se prohibiese la concupiscencia de los demás.

De la parte contraria pugna la misma autoridad de la ley.

A la cuestión, después de lo que arriba se ha explicado, es muy fácil la respuesta, que se contiene en una sola conclusión.

Los seis preceptos fueron puestos con debida razón con carácter prohibitivo.

Pruébase: Dos son las partes de la justicia, hacer el bien y apartarse del mal.

El primero no se debe a todos promiscuamente, sino a personas determinadas; y a quien principalmente se debe es Dios y a los padres según Dios; sin embargo, no injuriar y no herir es cosa debida a todos; y por eso, después de la primera tabla y del cuarto mandamiento con los cuales mándanse aquellas cosas que se deben a Dios y a los padres, prohíbense muy acertadamente en general los males de todos.

Mas, de la distinción, número, orden y presentación de ellos, y de la gravedad de cada uno, hemos disertado suficientemente en la anterior cuestión.

Y si titubeas todavía del número, porque, debiéndose, aparte de los padres y consanguíneos, otras muchas cosas también a otros, según las palabras de Pablo: *Dad a cada uno lo debido*; *a quien tributo,* etc.; se hubieran debido poner también otros preceptos afirmativos, se responderá: que conteniendo el Decálogo solamente lo primordial de la ley, no era conveniente que en él se nos mandasen o prohibiesen sino aquellas cosas que son debidas a todos los mortales por razón común, y tal es el honor que se debe a los padres. Pero, respecto a los demás contráense deudas no por una,

sino por diversas razones, y por eso no necesitaban de precepto especial, sino que era suficiente la justicia general que manda que a cada uno se dé lo suyo.

Y por este razonamiento vése claro lo que en la cuestión tercera notamos contra el Burgense, sobre el capítulo 19 del Levítico; el cual, contra Santo Tomás y contra la verdad llana niega que el precepto del amor del prójimo sea común a todos y manifestísimo; por razón, dice, que la amistad no fué manifiesta a los filósofos respecto de todos, sino sólo respecto de los estudiosos.

Es, pues, la mente de Santo Tomás y la verdad de la cosa, que, incluyendo el precepto del amor del prójimo hacer bien y no hacer mal, lo primero es lo más claro; no ciertamente respecto de todos los prójimos, sino respecto de cierto género, a saber, de los padres; mas lo segundo, respecto de todos; y así, del mismo principio sólo procede el cuarto precepto afirmativo, y los demás negativos.

Al primer argumento, pues, se responde, que no pudiéndose los daños e injurias por los cuales es uno dañoso e injurioso para otro reducirse a número, fué oportuno y por ende decoroso poner solos aquellos capítulos a que se reducen los otros como miembros. Pues cualquier género de detrimento que a otro infieras, o lo haces a la persona, y este género se reduce al homicidio; o a la persona unida por modo de sensualidad, y estos se refieren al adulterio. Y los daños hechos en las cosas, ya por la usura, ya por otra falacia todos propenden al hurto. Así como también todas las injurias con las cuales pécase bajo palabras, como son mentiras, detracciones verbales, contumelias, redúcense a falso testimonio.

A lo segundo se responde, que con el nombre de concupiscencia no se prohiben los asaltos y las estímulos de la sensualidad, sino los consentimientos de la voluntad donde hay pecado, según la palabra de Cristo: *Quien viere una mujer para codiciarla, ya la manchó en su corazón.* Y, aun cuando con cada uno de los preceptos se prohibía a la vez la cosa y su deseo; requería, no obstante, singular necesidad que se expresare especialmente la concupiscencia de mujer ajena y de las cosas ajenas por la razón que declaramos en la cuestión anterior, art. 5.°, a saber, que los objetos de los otros pecados no atraen de suyo a la concupiscencia, sino que se codician por otras afecciones, como el homicidio por la venganza que nace del odio, y por la ira. Por lo cual, en ellos basta que se prohiban las mismas cosas; pero aquellas, que se refieren a la concupiscencia de la carne y de los ojos, atraen por sí mismas el ánimo, y así, no sólo hay dificultad en abstenerse de ellas, sino que la hay también nueva en refrenar la concupiscencia; y, por eso, aparte de la obra fué muy sabio proscribir con singulares prohibiciones los deseos.

CUESTIÓN QUINTA

De los preceptos ceremoniales

(Santo Tomás, 1, 2, cuestiones 101, 102 y 103)

Artículo 1.º

Si los preceptos ceremoniales fueron de cuatro clases, a saber, sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias

Aunque nuestra función fuere amplificar a Santo Tomás explicándolo, no obstante en estas cuestiones de ceremoniales y judiciales será diversa. Pues él mismo las explanó tan copiosa y elocuentemente, que su doctrina ni puede extenderse más ni ilustrarse.

Y así, haciendo un compendio resumido, pregúntase primeramente: Si los ceremoniales divídense en cuatro clases, a saber, sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias.

Y argúyese por la parte negativa: Si de esta manera se dividiesen sería principalmente por razón del culto divino, como designan los mismos nombres de sacrificios y sacramentos. Mas había algunos ceremoniales que no parecía se refiriesen cosa alguna al culto de Dios, como la abstinencia de los manjeres, que se mandaba en el capítulo 11 del Levítico, y la abstinencia de vestidos, es decir, se había prevenido que nadie vistie-

se vestido tejido de dos fibras, como lana y lino (Levítico, capítulo 19); luego, no todas las ceremonias servían al culto.

Segundo: Si aquellos sacrificios y sacramentos y observancias habíanse de acomodar a algún uso, principalmente sería para ser figuras de algunas cosas, según la palabra de Pablo: *Todo les acontecía en figura;* y ello no convenía a la ley, como quiera que estas cosas, según dice San Agustín en el libro 4 de la doctrina cristiana, y el arriba citado Isidoro, deben ser manifiestas y obvias a todos; como quiera que aquellas cosas que están cubiertas con los misterios de las figuras tienen representación teatral y enigmática más bien que claridad de ley; luego no convino que fuesen figurales.

Tercero: La sinceridad de la ley ama la sencillez de los preceptos y rechaza la multiplicidad. Pues es la muchedumbre de los preceptos más bien carga y ocasión de ruina que adminículo para la virtud, según aquello de San Pedro (Hechos, 15): *¿Por qué intentáis poner el yugo sobre la cerviz de los discípulos que ni nosotros ni nuestros padres pudimos llevar?* Debíase, evitar aquella turba de ceremonias.

Cuarto: Aquellas ceremonias eran sombra de Cristo y pronóstico; y los sacrificios presignaban abundantemente a Cristo, el cual, según el Apóstol (ad Ephes, 5), *ofrecíase en sacrificio y oblación y hostia*; mas, en la nueva ley el mismo sacrificio del altar es a la vez el principal de los sacramentos, y él mismo es llamado cosa sagrada, y todos los sacrificios y sacramentos son ciertas observancias; no hay, pues, necesidad de aquella cuádruple distinción; de lo contrario, deberían añadirse también otros miembros, a saber: solemnidades, oblaciones y otros parecidos.

Y contra todos estos argumentos hay, que la ley misma hace mención de todos ellos.

* * *

Respóndese a la cuestión con cuatro conclusiones, según el número de los argumentos.

La primera es: Todos aquellos ceremoniales pertenecían al culto de Dios; y así, en la cuestión segunda, separamos tres órdenes de preceptos, porque los preceptos morales derívanse de los principios de la naturaleza como conclusiones.

Pero los ceremoniales y judiciales no son conclusiones, sino especiales determinaciones de los preceptos generales, que se establecen con cierto arbitrio; los ceremoniales acerca de la religión, que nos ordena a Dios; los judiciales acerca de la paz y tranquilidad de los ciudadanos según la caridad del prójimo; pues es precepto natural que sea Dios adorado. Mas, que lo sea de este o de aquel modo, es arbitrio humano o divino, como dice Aristóteles (5 Ethic.): *Sacrificar éstos o los otros animales no es cosa en que intervenga la naturaleza, sino que es puesto por la ley.*

* * *

La segunda conclusión es, que aquel culto divino en la ley vieja fué conveniente que hubiese llevado la figura profética de Cristo y de su ley evangélica.

Pruébase: Así como el hombre consta de alma y cuerpo, así el culto es interior y exterior, según aquello del salmo: *Mi corazón y mi carne se alegraron en el Dios vivo.* Y así como el cuerpo dice relación al alma, así el culto exterior al interior.

Y el culto del alma es puesto en que se una a su Dios; y por eso, según su diversa unión convino que fuera diverso el culto externo. Por lo cual, en el estado de la eterna bienaventuranza, donde el alma tiene presente a Dios por el entendimiento y el afecto, no es menester sombra alguna ni culto figurativo, sino que todo se acaba en alabanza, según aquello de Isaías, capítulo 51: *Si se hallan en ella gozo y alegría, acción de gracias y voz de alabanza.*

Mas, en el estado de la presente vida, donde, ausentes somos privados de aquella vista, tenemos necesidad de ser ilustrados de la misma divina verdad mediante figuras sensibles, como en el capítulo 1 de la *Celestial Jerarquía* dice Dionisio; pero, de modo diverso, según el diverso estado de la condición humana. A saber, estando bajo la ley evangélica, porque, aunque no brille por sí la misma verdad, nos es abierto el camino y revelado por Cristo, no nos son necesarias otras figuras que las de aquella eterna bienaventuranza; la que todavía es para nosotros futura. Pero al antiguo pueblo, al cual no sólo no había sido manifestada por sí la verdad misma, pero ni siquiera el camino que había de ser Cristo, como dice el Apóstol a los Hebreos, capítulo 7, era convenientísimo imponerle aquel culto que fuese, no sólo figura de la eterna verdad, que se ha de conquistar en la patria, sino también de Cristo, aun en cuanto había de ser camino, verdad y vida, a saber: que acostumbrado y avisado aquel pueblo por tan prolongado y tan célebre uso de las cosas recibiese después prontísimamente la verdad cuando viniese.

De donde Pablo (ad Hebr., capítulo 10), al señalar la diferencia entre la ley antigua y la nuestra, dice que tiene la ley la sombra de los bienes futuros, pero no la

misma imagen de las cosas, es decir, cual la tenemos nosotros. Pues más distante está de la verdad la sombra que la imagen, que la expresa más claramente.

* * *

Tercera conclusión: Fué también condecente que, no sólo con una sola ceremonia estuviese ocupado aquel pueblo, sino también con abrumadora variedad de ellas, y dedicado al culto divino. Pues la congruidad de ésto pésase tanto por la necesidad de los inicuos como por la de los justos. Porque aquellos que eran inclinados a la idolatría, porque eran de muchos modos las supersticiones de los idólatras, tenían necesidad de ser atados con muchedumbre de ceremonias para que, ocupados en ellas, no se atreviesen a aquellas cosas que veían entre los paganos. Mas los buenos e inclinados a la contemplación de las cosas divinas habían también de ser imbuídos en múltiples y diversas ceremonias, ya para que persistiesen en la divina contemplación con aquella asiduidad y se recreasen en la variedad, ya también para que esperasen los múltiples misterios de Cristo por medio del múltiple culto de las ceremonias.

* * *

Cuarta conclusión: Aunque fueron muchas y varias las ceremonias de los antiguos, no obstante, redúcense a cuatro capítulos, que son: sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias. Pues en ello hánse de considerar tres cosas. Lo primero, aquello en que es puesta su sustancia, a saber: el sacrificio que se ofrece en reverencia de Dios. Segundo, los instrumentos, como el templo, los vasos y otras cosas parecidas. Y

esto dícense cosas sagradas, es decir, *anatemata*, o sea, cosas dedicadas y consagradas al culto divino. Tercero, los mismos adoradores, en los cuales distínguense dos cosas, a saber: la consagración de todo el pueblo, o la de cada uno de los ministros. Y estos son los sacramentos con los cuales, o es santificado el pueblo o son consagrados los ministros. Y además, el hábito singular y el servicio de ellos, por el cual se distinguen de los extraños, que no son de la misma religión, ya en cuanto a los manjares, ya también en cuanto a los vestidos. Y estas cosas dícense observancias.

Estas cuatro especies, pues, enciérranse bajo un solo género de ceremonias.

* * *

Y por todo esto es manifiesta la solución de los argumentos.

Al primero, pues, se responde que aquella abstinencia de manjares, y aquel hábito de vestidos, se referían al culto divino, no primaria y directamente, como los sacrificios, sino como ornamentos preparatorios; por lo cual, contiénense también bajo el género de ceremonias.

Al segundo se responde, que los arcanos de las cosas divinas no se han de divulgar a cualesquiera. Por lo cual los misterios llámanse así de *musitando*, *guardando silencio* y de la clausura de los labios. De otra suerte, como Cristo advirtió, sería arrojar margaritas a los puercos para que las pisoteen. Pues lo que el hombre no entiende, luego lo desprecia. Y, por eso, figuras y parábolas no son incóngruas de la Sagrada Escritura. An-

tes bien: así como en los teatros ven los hombres en representación sensible aquellas cosas que no pueden entender con desnudo entendimiento; así, también, en la lectura es menester.

A lo tercero se responde que, así como al cuerpo enfermo, cuando no basta una medicina aplícase otra y otra; así, también, en aquellas ceremonias, que como arriba dijimos, no justificaban de suyo, sino que eran elementos pobres y enfermos, era necesario que se hiciera.

Y así, como sabio legislador, acordó Dios, muy cuerdamente, permitir algunas trasgresiones de la multitud de ceremonias, más bien que, si estuviera ocioso aquel pueblo, sucumbiese en la idolatría.

Al cuarto, finalmente, ya se ha dado la razón de la distinción de aquellos cuatro miembros. Pues nuestro sacrificio contiene el mismo Cristo; el cual es, por lo mismo, sacramento; pero no así los sacrificios de la ley vieja. Y, por tanto, unos eran los sacramentos por los cuales, en su grado, era purgado y expiado el pueblo, y otros los sacrificios.

Además, las solemnidades pertenecían, de algún modo, a las cosas sagradas, como los templos sagrados. Pues eran ofrecidos los sacrificios, así como en lugar cierto, así también en tiempos fijos.

Artículo 2.°

Si pueden dárseles legítimas causas a cada una de estas especies de ceremonias

Sigue en el segundo artículo, que digamos algo de prisa acerca de las causas de las ceremonias.

Pregúntase, pues, si tuvieron algunas causas.

Y, argúyese, por la parte negativa:

Primero: Sobre aquello de San Pablo a los efésicos, capítulo 2.º: *Evacuando con los decretos la ley de tus mandamientos*, dice la glosa: por los decretos evangélicos fueron evacuadas las observancias de la antigua ley, porque proceden de razón; luego, aquéllas, por sentido contrario, carecían de razón. Principalmente que si tuvieran alguna razón hubiesen sido morales. Pues, cuanto consta de razón dedúcese de los principios de la naturaleza, de los cuales origínanse los preceptos morales.

Segundo: argúyese, que al menos no tuvieron causa alguna literal. A la verdad, si todas las ceremonias, que no son sino señales y figuras, tenían razón, no existía en ellas otra razón que la de preseñalar por ellas las cosas futuras, y, por eso, no tenían causa alguna que existiese según el primitivo significado de la letra. Y esto se confirma por las mismas palabras de la ley. Pues, si había alguna ceremonia que tuviese causa literal, sería, principalmente, la circuncisión y la pascua. Y de la primera léese en el Génesis (cap. 17): *Para que sea señal de la alianza entre mí y vosotros.* Y de la segunda léese en el Exodo, cap. 13: *Habrá como una señal en tu mano y como un monumento delante de tus ojos.* Luego las otras mucho menos tenían causa literal.

En contrario se dice que no sólo los sacramentos y y los sacrificios llevaban la figura de Cristo, sino también las historias mismas, como el paso del mar Rojo, la peregrinación por el desierto, y otros hechos de esta naturaleza. De éstos, dice Pablo (I ad Cor., 10): *Todo les acontecía en figura*; pero en las historias, aparte

del sentido místico, había también sentido literal; luego las ceremonias tenían también causa literal.

* * *

Se responde a la cuestión con dos conclusiones:

Primera. Todos los ritos de las ceremonias de la ley de Moisés tenían sus causas por debido fin.

Esta conclusión es manifiesta para todo aquél que creyere que aquella ley fué obra de Dios, lo cual ya se constituyó arriba contra los maniqueos. Pues, gobernando Dios todas las cosas con su sabiduría, y del sabio es, según el filósofo (I Methaph.) ordenar las cosas, sucede que *cuanto procede de Dios*, como dice el Apóstol a los romanos (cap. 13), *es ordenado,* y el orden para cada cosa exige dos requisitos: primero, que sea establecido por debido fin; pues aquellas cosas que, o no se hacen en serio, sino jocosamente, o no suceden con consejo, sino fuera de intención, por defecto del orden al fin, dícense desordenadas y temerariamente hechas; el segundo, que aquello que es referido a algún fin, tenga debida proporción a él. Pues, al modo que, dice Aristóteles (2 Physic.), la forma de la sierra en dientes tómase del fin, así en las cosas prácticas la razón de los medios tómase del fin.

Por consiguiente, siendo la ley obra de la divina sabiduría, sucede que tiene ambos órdenes de razón. Por lo cual, en el capítulo 4 del Deuteronomio: *Esta*, dice el mismo autor de la ley, *es vuestra sabiduría y entendimiento delante de los pueblos.*

* * *

La segunda conclusión es: Que no es creíble que hubo ceremonia de la antigua ley que no tuviere ambos sentidos y causas, a saber, literal y místico.

Para cuyo entendimiento hase de notar, como explicamos extensamente entre los proloquios sobre San Mateo, que el sentido literal y el místico se diferencian en que el literal es aquél por el cual las palabras, por su institución o primitiva o metafórica, significan ellas mismas las cosas; el místico es el que significan nuevamente las cosas significadas por las palabras.

Pongamos ejemplos. Aquella historia del Génesis, fué que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava, y otro de la libre, a la letra narra las cosas acontecidas. Mas la historia de las cosas, según testimonio de Pablo a los gálatas, significa, por alegoría, los dos testamentos.

Además: Aquello de Isaías, cap. 7: *He aquí que una virgen concebirá*, etc., en el sentido literal propio profetizaba la concepción de la Virgen Madre de Dios. Y aquello del cap. 11: *Saldrá una vara de la raíz de Jesé y subirá una flor de la raíz de ella,* en el sentido literal aunque impropio, es decir, por metáfora, significaba el mismo parto de la Virgen. Pero, la vara de Aarón, que, como se refiere en los Números, cap. 17, floreció, en sentido místico y alegórico era tipo y figura de la misma cosa.

Puesta por delante esta interpretación, pruébase la conclusión: El culto de la antigua ley, como arriba se dijo, se diferenciaba en esto del nuestro: que el nuestro no es por sombras, aunque contenga la imagen de la Iglesia triunfante; mas aquél estaba instituído para dos fines, a saber: para tributar a Dios el honor debido, y para preanunciar al futuro Mesías. Pues al modo como

los oráculos de los profetas eran predicciones de lo futuro, así también toda la historia de aquella ley no se presentaba de otra manera que como un teatro donde se representaba la comedia de las cosas futuras.

De ahí que todo aquél aparato de ceremonias tuvo causa y sentido literal, más para evitar la impiedad idolátrica o para conmemorar algún beneficio, como la observancia del sábado. Y, además, figural: como el banquete del cordero era presagio y sombra del beneficio de la liberación de Egipto y figura de la muerte de Cristo.

* * *

Al primer argumento, pues, se contesta que, en tanto aquellas ceremonias, comparadas con las nuestras, se considera que no tuvieron razón, en cuanto por su naturaleza nada decían; pues era impertinente que se sacrificasen éstos o aquéllos animales, que no se tejiera el vestido de lino y lana; sino que toda la causa la tenían en su institución.

Mas, nuestra ley, porque consiste en los deberes de caridad, trae su razón de la misma naturaleza de las cosas.

Por esto aquéllas no se dicen morales, no porque no tuviesen razón alguna, sino porque su probidad y alabanza no se tomó de la naturaleza de las cosas.

Al segundo, se responde que, así como el sentido metafórico no es menos literal que el propio, porque ambos significánse por las palabras; así, que las cosas hayan sido instituídas para conmemorar un beneficio, no quita el sentido literal. Por lo cual nada impide que la causa literal de la circuncisión fuese aquélla, que fuese monumento del pacto con Abraham, y que la causa

del banquete del cordero, que fuese recuerdo de la liberación del pueblo; aun cuando por alegoría pronosticasen, además, algo futuro en nuestra ley.

Las causas, pues, de ambos géneros enárralas doctísima y cumplidamente Santo Tomás (1. 2, q. 102, artículo 3.º y en las tres sig.), separadamente en cada una de las ceremonias, discurriendo por los cuatro órdenes de ceremonias arriba dispuestos; pues de los sacrificios la causa literal era doble, a saber, que por ellos se levantase a Dios la mente humana, para pagar los beneficios recibidos de su largueza, y por eso se ofrecía toda especie de vituallas, como animales, pan, vino, aceite y miel, e incienso y sal, con lo que Dios nos mantiene, según aquello de los Paralipómenos (I Par. 29): *Todo es tuyo, y lo que de tu mano recibimos, te lo dimos;* mas, por que el mayor de todos los dones fué Cristo, así Dios, como se lee en el Evangelio de San Juan: *amó el mundo de tal manera, que dió a su hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna;* la causa misma de aquellos sacrificios era el mismo Cristo. De donde (ad Hebr. 10) el sacerdote de la vieja ley ofrecía siempre las mismas hostias que no pueden quitar el pecado; mas Cristo ofreció una sola para siempre por los pecados. Eran ofrecidos por los animales tres especies de cuadrúpedos, a saber, ovejas, bueyes y cabras, y de las aves la tórtola y la paloma; mas de los peces, porque no pueden vivir fuera de las aguas, ninguno era reputado idóneo para el sacrificio. Y eran sacrificados en figura de Cristo que se había de inmolar en la Cruz. Por lo cual se prescribía hasta el modo de sacrificar, para que se diferenciasen de los gentiles. Y se ofrecían ya en holocausto en honor de Dios, ya también para

expiar los pecados y para aplacarlo a él mismo y en propiciación. De donde aquéllas se decían hostias pacíficas, y éstas por el pecado.

Y de las cosas sagradas, como del templo y de los vasos y de las solemnidades, en las cuales se ofrecían sacrificios, asignanse también ambas causas, a saber, lo mismo literal que mística. Pues tuvo aquel pueblo cuando vagaba por el desierto un tabernáculo portátil, y después, puesto en posesión de la tierra prometida, un templo Pues, a la letra, ni andando errantes, podían tener templo fijo, ni quietos era decente tener tabernáculo mudable. Mas, en cuanto a la figura, el tabernáculo significaba la Iglesia militante y peregrinante en este mundo, y el templo permanente la comunidad celestial. Donde, así como en la construcción del templo no se oía ruido alguno de martillo o de hacha, no habrá llanto ni clamor ni estrépito; sino que, al modo como en esta milicia cada uno se ejercitare, limare y pulimentare en los deberes de la caridad y de la justicia y en los frutos de la penitencia por el favor de Dios, así serán todos colocados por divina disposición.

Y de que no se les hubiere concedido sino un solo templo señala la razón Santo Tomás, para que absteniéndose de los diversos lugares y altares de los diversos dioses que adoraban los gentiles, adorasen a un solo Dios. Pero no se puede ocultar otra, que meditó elocuentemente el Crisóstomo en la homilia contra los judíos. Pues se les prohibía celebrar la pascua y las fiestas en otro lugar que en Jerusalén y en el único templo, como consta en el Deuteronomio (cap. 16) y en Josefo (lib. 3, cap. 13) por ésta entre otras causas, porque, destruído después él por Tito y Vespasiano y no reedificado ya más, se hiciese manifiesto que aquella

ley cesó. Pues, por esta causa, cuando cautivos en Babilonia eran rogados los hebreos que celebrasen sus fiestas, respondían: *¿Cómo cantaremos el cántico del Señor en tierra ajena?* Como si dijesen: no nos es lícito celebrar nuestras solemnidades en otro lugar que en Jerusalén. Esto, pues, si meditasen ahora los judíos serían llevados fácilmente a creer que aquella ley fué abolida, puesto que sus sacrificios, quitado el tempio, son anticuados.

De los vasos y candelabros y demás, velo en Santo Tomás, y, por tanto, de las solemnidades; las cuales, aparte de la fiesta contidiana, en la cual por la mañana y por la tarde era inmolado el cordero, como se lee en los Números (28 et 29) eran siete, a saber, para cada una de las semanas de los sábados. Y las Neomenias en los comienzos de todos los meses; y la solemnísima celebración del cordero pascual, que se hacía en memoria de la liberación de Egipto. Y Pentecostés, pasados cincuenta días de ésta en memoria de la promulgación de la ley. La quinta es la fiesta de las trompetas, el mes séptimo, es decir, en Septiembre, pues era el primero Marzo, en memoria de la liberación de Isaac por el carnero, que vió Abrahan asido de los cuernos, entre zarzas, según se lee en el Génesis, 22, pues aquellos cuernos se significaban por las trompetas. Y la fiesta de la Cenopegia, es decir, de los tabernáculos, para conmemorar el beneficio de la divina protección por el desierto. Y, finalmente, la séptima, que es la fiesta de las cosechas; es decir, cuando se hacían las colectas necesarias para el culto divino.

En tercer lugar, es fácil también asignar ambas causas de los sacramentos. Pues por la circuncisión todo el pueblo era limpiado del pecado original y era orde-

nado al culto de Dios; por lo cual lo que para nosotros el bautismo para ellos era la circuncisión, a saber, profesión de fe. Luego sucedía el convite del cordero pascual, por el cual era significado nuestro sacramento de la refección. Y además, la matanza de las víctimas, y la comida del pan de la proposición, que era culto peculiar de los sacerdotes; y en figura de lo demás, que para nosotros son sacramentos, eran las purificaciones y las abluciones.

Finalmente, ni de las observancias, a saber, la elección de los manjares y de los vestidos, tanto del pueblo como de los sacerdotes faltaban sus causas, ya consideres la literal, ya la mística.

Y todas estas cosas las diserta en el citado lugar Santo Tomás con gran atención de mente y vigilantísima diligencia y explicación. Por lo cual, no pudiendo nosotros añadirle a él ninguna luz, serviríamos más bien de molestia y carga al lector, que de deleite, si nos detuviéramos más aquí.

Artículo 3.º

Si las ceremonias de la ley antigua existieron antes de la ley o justificaron bajo la ley

Sigue que añadamos a lo anterior la consideración tanto del tiempo como del valor de los ceremonias.

Argúyese que las ceremonias existieron antes de la ley.

Primero, que, como se lee en el Génesis, cap. 4,

Caín y Abel ofrecieron dones a Dios; lo cual era un género de sacrificio y holocausto en honor de Dios. También Noé, como se lee en el cap. 8 del Génesis, y Abraham, como se halla allí mismo, en el cap. 22.

Y en cuanto a las cosas sagradas, también Abraham (Gén. 13) y Jacob (Gén. 28) levantaron altares.

Además, tercero: la circunscisión que fué el mayor de los sacramentos antes de dada la ley, fué mandada a Abraham (Gén. 17), y Melquisidec, en la ley natural, como se lee allí mismo (cap. 13) era sacerdote del Dios excelso.

Además, que aquellas ceremonias justificaban bajo la ley, parece que se colige de aquello del Levítico, capitulo 10: *¿Cómo pude agradar a Dios en las ceremonias con mente triste?* Donde Aarón se excusó ante Moisés, que por la tristeza de la muerte de sus hijos no podía agradar a Dios con su sacrificio. Colígese, pues, el sentido contrario, que alguna vez agradaba. Y quien agrada a Dios es justificado ante él. Añádanse las palabras de David: *La ley del Señor inmaculada, que convierte las almas.*

En contra se cita lo del Apóstol a los gálatas, capítulo 2: *Si hubiese sido dada ley que pudiese justificar, Cristo hubiera muerto en balde*, es decir, sin causa. Lo cual sería blasfemo conceder.

* * *

Se responde a la cuestión con cuatro conclusiones, mientras distingamos dos tiempos antes de la ley, a saber, el anterior a Abraham, y desde él hasta Moisés.

Pues, aquellas dos edades que corrieron desde la creación del mundo hasta el Diluvio y desde él hasta

Abraham, contenían el estado de las gentes puramente natural, pues con Abraham comenzó Dios a tratar peculiarmente de la salvación del linaje humano.

Sea, pues, la primera conclusión: No hubo jamás mortales que no tuviesen ceremonias y ritos del culto divino. No digo puestos por autoridad de la ley divina revelada, sino por dirección de la razón natural. Pues, como la naturaleza enseña a nuestro linaje que Dios ha de ser adorado, de ahí que las diversas naciones instituyen diversos cultos, al tenor de su fe que de él conciben. Así como por el instinto que les arrastra al estado tranquilo de la república sancionan también los juicios con leyes. Pues ya se dijo arriba muchas veces que los ceremoniales y judiciales no se concluyen de los primeros principios de la naturaleza como los morales, sino que son constituídos por arbitrio humano. Y de ahí sucede que, siendo el derecho natural y de gentes el mismo en todos, en cambio, los ceremoniales y judiciales son varios. Y como el culto no se administra y dispensa sino por los sacerdotes, según las palabras de Pablo a los Hebreos, cap. 8.º: *Todo pontífice es constituído para ofrecer dones y hostias,* por eso no hubo nación alguna que no tuviese sus sacerdotes. El cual sacerdocio se adquiría por derecho de primogenitura, como se dice de Melquisedec, que fué Sem, primogénito de Noé; y se anota en la historia de Jacob, el cual compró de Esaú el derecho de primogenitura porque Dios había dado a él, aunque menor, el derecho de primogenitura, según aquello de Malaquías, capítulo 1.º: *Amé a Jacob y odié a Esaú.* Y no sería fútil pensamiento tener por causa de la indignación de Caín contra su hermano, que, siendo él mayor de edad, y, por consiguiente, legítimo sacerdote, no obstante la

oblación del hermano era tenida por más grata a Dios que la suya.

Entre los romanos no consta que sucedieron los sarcedotes por derecho de primogenitura; pues eran creados por el pueblo. Y de los sacerdotes de los egipcios cuenta lo mismo la historia sagrada en el Génesis (capítulo 41).

Y lo que afirmamos del culto, lo entendemos por lo mismo de las cuatro especies de ceremonias. Pues tuvo cada gente sus sacrificios con los cuales profesaban honor a Dios, y sus altares y aras y bosques consagrados a los mismos sacrificios. Tenían también sacramentos: al menos aquel común con el cual se limpiaban a sí y a sus niños del pecado original. No, digo, de tal manera común que fuese uno mismo para todas las gentes; pues, ni habiendo sido él divinamente revelado a todo el orbe, ni deducido de los principios de la naturaleza, como quiera que la mancha original, como dijimos en el libro I de la naturaleza y de la gracia, no fué naturalmente conocida, sino que era ceremonial, aconteció, por consiguiente, que no fué el mismo entre todos los hombres; sino que cuando la razón natural alcanzaba su luz, habían sido establecidas las oblaciones en favor de los niños; y donde la razón natural estaba entenebrecida, no tenían tal sacramento.

Para esto tuvo también cada nación sus observancias religiosas, según también las historias de los gentiles dieron a la perpetua memoria.

Añádese una segunda conclusión: Sobre el instinto natural hubo también entre los gentiles algunos próceres a quienes iluminó más preclaramente el rayo divino. Como de Job confesamos nosotros, y se cuenta de las sibilas y de Hermeto Triomegisto, por cuya sabiduría

eran instituídas tales ceremonias. Estas, sin embargo, porque no estaban sancionadas por escrito por la divina ley, no toman en absoluto el nombre de ceremonias, como los sacramentos de la ley escrita.

Y por esto se responde al primer orden de argumentos, de Caín y Jacob y Abraham. Aparte de aquél de la circuncisión, el cual sacramento se ha de confesar que no perteneció a la ley escrita en cuanto a su institución, sino sólo en cuanto a su observancia. Pues fué instituído en tiempo de Abraham mucho antes de Moisés; de donde Cristo dice en el cap. 7.° de San Juan: *La circuncisión no procede de Moisés, sino de los padres.*

La tercera conclusión es: Los sacramentos de la ley vieja limpiaban el cuerpo de solas las inmundicias de la carne o, como llaman, irregularidades; pero no al alma de las culpas. Y eran las inmundicias legales múltiples, como la lepra y el contacto de un cuerpo muerto y estar de sobreparto o de mestruación, y otras parecidas, para cuya absolución eran instituídos aquellos sacramentos; por eso las llama San Pablo en su carta a los hebreos (cap. 9.°) justicias de la carne, las cuales eran impuestas hasta el tiempo de la corrección. Pues la sangre, dice, de los cabritos y de los toros y las cenizas esparcidas de la ternera santifican a los manchados para la limpieza de la carne.

Mas, el segundo miembro de la conclusión fué tocado en el último artículo de la cuestión tercera. Pues allí mostramos la razón por qué los preceptos morales de aquella ley no justificaban, en lo cual convienen también los nuestros con ellos; es decir, de suyo no perdonaban los delitos del pecador, por que las obras son naturales, mas el perdón de los pecados por la gra-

cia de Dios hácese sobre la naturaleza. Sin embargo, los sacramentos de aquella ley nuestra distan en esto, que, no habiendo todavía padecido Cristo, cuya muerte es fuente perenne de toda la gracia, aquellos sacramentos no eran instrumentos con los cuales se aplicase la pasión real; sino que eran aplicados por la fe por modo de fin, al cual se referían todas las obras de ellos. Y por eso no santificaba la circuncisión, sino la fe protestada por ella; ni las oblaciones de las hostias, sino la misma fe, según aquello del Levítico (capítulos 4.° y 5.°) donde, al hacerse mención de las mismas oblaciones, se añade: *Orará por él el sacerdote y se le perdonará;* como si fuese condonado el mal no por la fuerza de los sacrificios, sino por la fe y la gracia de Dios. Y por eso llamaba Pablo, en su carta a los gálatas, a aquellos sacramentos elementos enfermos y necesitados; es decir, que no justificaban ellos, sino la fe; y esto parece que quiso enseñar Pablo con aquellas palabras: *Creyó Abraham a Dios, y se le reputó en justicia.* Digo que muestra, cómo la justicia de aquella ley se apoyaba, no en la circuncisión que fué mandada a Abraham, sino en la fe profesada por ella. Mas, a nosotros aplícase por los sacramentos la pasión ya manifestada; con los cuales sacramentos o instrumentos somos por eso justificados. Mas aquellos merecían ser justificados por la gracia, lo mismo que nosotros, mediante todas las obras de las leyes, ya fuesen ceremoniales, ya morales, ya judiciales.

Cuarta conclusión: Aquella expurgación de los sacramentos de aquel tiempo de la mancha de las inmundicias corporales, aunque tuviere alguna razón natural, sin embargo, la principal era puesta en el misterio de lo nuestro. Literal, digo, era en los leprosos y en los

otros que padecían enfermedades contagiosas, para evitar su contagio. Por esta razón, pues, eran expulsados de los campamentos, y no eran recibidos si no estuviesen limpios al juicio de los sacerdotes. Y aquéllos que tocaban cuerpo muerto, aunque no eran arrojados de los campamentos, sin embargo, por el horror, no eran admitidos en el templo sino lavados. Mas, la principal causa fué mostrar la limpieza futura por Cristo de toda mancha de pecado, como diserta el Apóstol extensamente en su carta a los hebreos (capítulos 7.º, 8.º, 9.º, 10). Pues se han de advertir en aquel rito muchas cosas, que si no fuesen figura de lo nuestro, serían tenidas por milagros. Primera, la frecuencia de leprosos y de otros enfermos contagiosos, cual no la hay entre nosotros. Luego el divino cuidado e intensa precaución en apartarlos y evitarlos. Tercero, que el juicio de ellos fuese encargado a los sacerdotes, sin cuya sentencia no fuesen admitidos en el templo. Lo cual Cristo consideró tan santo que remitía a los sacerdotes a aquellos a quienes curaba; cuando, sin embargo, aquel negocio más bien parecía de médicos que oficio de sacerdote. Y por eso principalmente, porque aquellas ceremonias no tenían fuerza alguna natural de curar la lepra o el flujo de sangre; antes bien, no se aplicaban hasta que el leproso era considerado limpio. Pues en este sentido se ha de oir la palabra del Levítico, cap. 14: *Este es el rito del leproso, cuando ha de ser limpiado*, es decir, cuando ha de ser juzgado limpio. Pues sigue: *Cuando el sacerdote, saliendo de los campamentos, hallare que la lepra estaba limpia, mandará a aquel que es purificado*, es decir, se sentenciará que es sano, para que ofrezca, etc. Por tanto, no eran constituídos como médicos para sanar, sino como

jueces para dar sentencia de salud, en lo cual se ha de creer que se sirvieron del testimonio de los médicos. Por lo cual los leprosos no eran curados sino por la vía natural y por servicio médico, y rarísimamente por milagro, como se lee de María hermana de Moisés (Núms. cap. 12), la cual durante siete días fué cubierta de lepra como la nieve. Y lo que por opinión vulgar se dice, que cuando los sacerdotes erraban juzgando que alguno no era leproso, entonces, aunque no en virtud de la oblación, pero sí por beneficio de Dios era milagrosamente sanado, es apócrifo. Aquel rito, pues, de sacramentos fué constituído para significar el oficio del sacerdote cristiano en la expiación de los pecados.

Al último argumento, pues, se responde, que las obras de la ley, si se hacían por la gracia, como agradables a Dios convertían las ánimas; sin embargo, las ceremonias legales ni se aplicaban para limpiar los cuerpos ni para purificar las almas.

Artículo 4.º

Si las ceremonias de la ley vieja cesaron de tal manera en la muerte de Cristo que desde entonces no pueden ser observadas sin pecado mortal

Sigue en este art. 4.º que hablemos de la abolición de las ceremonias.

Y se arguye, que aquellas ceremonias no debieron cesar en la muerte de Cristo, de manera que después no puedan guardarse sin pecado mortal.

Léese en Baruch, cap. 5.º: *Este es el libro de los*

mandamientos de Dios y la ley que es eterna; en la cual comprendíanse también las ceremonias de las leyes.

Compruébase esto también por enseñanzas de Cristo; el cual, aun mientras predicaba la ley nueva, remitió a los sacerdotes legales a un leproso limpiado (como poco ha decíamos), como aprobando las antiguas ceremonias.

Además, las ceremonias antiguas, como se dijo, tenían no sólo causas místicas, sino también literales; luego por aquella razón habían de permanecer.

En segundo lugar argúyese, que después del mismo evangelio es lícito guardarlas.

Los Apóstoles, que después de la confirmación sobrenatural del Espíritu Santo, no es creíble que pecaron, guardaron por costumbre los antiguos legales. Pues, como se lee en los Hechos, cap. 16, Pablo circundó a Timoteo. Y como se tiene en el cap. 21, oyendo el consejo de Santiago, tomados unos varones, se purificó. Y Pedro, como narra el mismo Pablo en su carta a los Gálatas, cap. 2.°, *retrájose de la conversación de los gentiles;* por cual no se avergüenza Pablo de afirmar que se presentó él reprensible. Y, como se refiere en los Hechos, cap. 15, se recuerda que en el concilio de los Apóstoles se impuso a la Iglesia que se abstuvieran de lo inmolado a los ídolos y de sangre y de ahogado, las cuales cuéntanse entre las ceremonias de aquella ley; luego no es ilícito a los cristianos observar las ceremonias de aquella ley.

Mas en contrario se cita el aviso del Apóstol a los Gálatas, cap. 5.°: *Si os circuncidais, nada os aprovechará Cristo.* Y poner óbice a la redención de Cristo no puede menos de ser pecado mortal; luego circunci-

darse, y, por consiguiente, hacer las otras ceremonias después de la pasión de Cristo, es pecado, y grave, como injurioso a Cristo.

Los artículos anteriores los tratamos de corrida y superficialmente, ya porque pedían muy larga exposición, ya principalmente porque en Santo Tomás estaban muy bien y muy ilustrados y dotados de la debida amplificación; mas éste exige más amplia disputa escolástica; al cual, por eso, dedicaremos más meditado trabajo.

Para la plena respuesta, pues, de la cuestión, hay cuatro conclusiones necesarias.

Primera: La ley de Moisés debió cesar por la ley de Cristo, y así cesó del todo.

Esta conclusión afirmóla en muchos lugares San Pablo, a quien Dios escogió principalmente entre los apóstoles para el negocio de interpretar la ley vieja; y así dice en su carta a los Hebreos, cap. 7.º: *Trasladado el sacerdocio es necesario que se haga también el traslado de la ley*. Y en el cap. 8.º: *El nuevo testamento envejeció el primero*. Y a los Efesios, cap. 2.º: *Evacuando con los decretos la ley de los mandamientos*. Pero no es necesario multiplicar en el artículo los testimonios de la fe.

Y la razón ya comenzamos a manifestarla arriba, en el artículo segundo, al dar la razón de por qué aquella ley debió ser singular. Pues, como el culto exterior es instituído para declarar y profesar el interior, es triple el culto, según el triple estado. Pues, en la Patria, donde nada futuro se espera, no hay necesidad de un culto que presagie lo futuro. A la ley evangélica, a la que es presente Cristo, que nos dió el camino para allá, conviénele sólo aquél que lleve la imagen de aquella Iglesia triunfante, a la cual tendemos por la fe y la es-

peranza. Mas a los antiguos, para quienes no estaba presente el Mesías, sino prometido, conveníales aquel culto que fuese sombra de él, por el cual habían de ser promovidos a la misma bienaventuranza; acostumbrados con el cual, fuesen idóneos y prontos para recibirle. Y, así como, presente la verdad celestial, cesó la fe y la esperanza y, por consiguiente, nuestro culto figural: así, presente el sol de la verdad, a saber, Cristo, fué necesario que fuese abolida su sombra. Y, a la verdad: aquella ley no era puesta para siempre, sino hasta que viniese la plenitud del tiempo, según dice Pablo en su carta a los Gálatas. Por lo cual, tal es el único sentido de Cristo en aquellas palabras. *No vine a quebrantar la ley, sino a cumplirla,* es decir, a cumplir el tiempo hasta el cual era puesto y realizar las verdades de que era sombra, para que se conozca que feneció.

* * *

Segunda conclusión: No sólo cesó la ley en cuanto a los ceremoniales y legales, sino que también, si consideras la fuerza obligatoria de ella, fué entonces toda ella anticuada.

Y a la verdad, sin excepción alguna dice Cristo que, trasladado el sacerdocio, se trasladó la ley, y que el nuevo testamento envejeció el antiguo. Y Cristo dijo en absoluto: *Todo quedó consumado.*

Puse esta segunda conclusión para que se haga llana la inteligencia de aquel axioma vulgar: La ley cesó en cuanto a los ceremoniales y judiciales; pero no en cuanto a los legales. Pues, si sacares de allí este sentido, que por fuerza obligatoria de la antigua ley estamos obligados al decálogo o a cualquier otro precepto

moral, es falsísmo. Pues aquella ley fué sólo puesta a aquel pueblo, y de su vínculo nos libró Cristo, como enseñó San Pablo en su carta a los romanos, cap. 7, con el ejemplo de la viuda que, muerto el cónyuge, queda libre de la ley del matrimonio. Donde no hace excepción alguna de los morales.

El sentido, pues, de aquella vulgar afirmación es, que los preceptos morales no cesaron por lo que tenían del derecho natural, que obliga a todos los mortales; al cual estaban también obligados antiguamente los gentiles, aun que no en virtud de la ley mosáica.

Y así ningún testimonio de la vieja ley puede aducirse al Cristiano en cuanto a la fuerza de obligar, sino sólo testimonio de nuestra ley; pues, por esto reverenciamos y veneramos el viejo instrumento, en el sagrado canon.

* * *

Tercera conclusión: Que las ceremonias de la ley vieja de ningún modo es lícito ya observarlas después de la promulgación del Evangelio, sino que sería pecado mortal, y herejía hacer lo contrario.

La conclusión colígese de lo anterior por ilación llana.

Pues, las ceremonias, como dijimos, eran ciertas protestaciones del Mesías venidero. Pues la confesión de la fe no sólo se hace con palabras, sino también con hechos significativos; y la fe que nosotros confesamos de Cristo es la misma que los antiguos profesaban, no sólo por que es del mismo Cristo, sino también porque ambos pueblos confesamos las mismas verdades, a saber, su natividad, pasión, resurrección, etc.; pero, no obstante, por enunciación de tiempo diverso. Pues con-

fesaban ellos aquella verdad de Isaías: *He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo;* mas nosotros otra parecida evangélica, que concibió y parió. Y así como el que ahora estableciese que Cristo nacerá, padecerá y resucitará, sería impío contra la fe, por que afirmaría falsedad contraria a la fe; así también aquél que afirmase lo mismo con los hechos de las ceremonias.

De donde Agustín contra Fausto: *Ya no se promete que nacerá, padecerá, resucitará, lo cual en cierto modo personificaban aquellos sacramentos; sino que se anuncia que nació, padeció y resucitó, lo cual personifican estos sacramentos que son hechos por los cristianos.*

Pero de esta cesación de los legales hánse de meditar muchas cosas, acerca de las cuales no hubo conformidad ni entre los antiguos padres ni entre los escolásticos.

Pónese en pleito en qué punto del tiempo fué abolida la ley vieja y alcanzó su fuerza la evangélica.

Además: si aquellos legales al momento de ser muertos fueron también mortíferos.

Y si nuestra ley fué de consejo antes de tener vigor de precepto.

Pues Agustín, como puede verse en la carta 19, llamó a pleito al Jerónimo acerca de toda esta cuestión. Entre los cuales obsérvase esta diferencia, que Jerónimo conoció sólo dos tiempos de la antigua ley: uno hasta el artículo de la pasión de Cristo, durante el cual todos los legales tuvieron vida y su vigor de obligar; el otro desde el momento de la pasión hasta el fin de los siglos, durante el cual es muerta y mortífera. Y así tan luego fueron extinguidos los legales comenzaron a ser ilícitos. Por lo cual negó que Apóstol alguno hubiere

observado los legales después de la Ascensión de Cristo, sino que afirma que esto tan sólo lo simularon.

Pero Agustín separa tres tiempos. El primero en el cual conviene con Jerónimo, a saber, que antes de la pasión fueron vivos los legales, y, por ende, obligatorios. El segundo, durante el cual fueron muertos, pero no mortíferos, es decir, en aquel espacio de tiempo entre la pasión y la divulgación del evangelio; pues entonces aunque eran destituídos de toda fuerza y valor, no era ilícita su observancia, no porque fuera lícito poner en ellos esperanza de salvación, sino porque era decente enterrar con aquel honor a la ya muerta sinagoga. Pero, después de la suficiente promulgación del evangelio, que es, según Agustín, el tercer tiempo hasta el fin del mundo, son muertos y mortíferos. Y esta sentencia del Agustino no sólo obtuvo más favor en las escuelas (aun cuando Adriano, in 4 sent., q. 1, defiende Jerónimo con todas sus fuerzas), sino que también parece recibida a la letra por el Concilio Florentino. Donde después que se establece que los legales cesaron en el advenimiento de Cristo, se añade: *Pero no niega* (es decir, el Santo Sínodo) *que desde la pasión de Cristo hasta la promulgación del Evangelio pudieron ellos guardarse, pero mientras no se creyesen necesarios para la salvación.* Lo cual me admira que no hubiese mirado Adriano antes que se apartase de San Agustín.

Por las mismas enseñanzas, pues, de Agustín, que abraza Santo Tomás con la mayoría de los teólogos, infiérense, de mente del mismo Santo Tomás, cuatro asertos. Primero: Aunque desde la institución del bautismo hasta la muerte de Cristo, la circuncisión y toda la ley vieja permaneciese obligatoria, sin embargo,

el bautismo era aconsejado. Pues el bautismo, viviendo Cristo, no sólo fué instituído, sino también usado. Pues en el Evangelio de San Juan, capítulos 3.° y 4.°, refiérese que los discípulos de Cristo bautizaban, y no con el bautismo de Juan, como es manifiesto. Porque de esto murmuraban los discípulos de Juan, que Cristo hiciese muchos discípulos y que bautizaban, pero bautizaban porel Espíritu Santo, de lo cual el mismo Señor había dicho a Nicodemo: *Si alguno no hubiese renacido por agua y Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios.* Aun cuando entonces no lo instituyó cuando dijo esto privadamente a Nicodemo, sino que para mí es grandemente verosímil que lo instituyó cuando fué bautizado por Juan; no por aquel hecho, como algunos piensan, pues aquel bautismo no era sacramento evangélico, sino con palabras, aunque no se hubiesen escrito en el Evangelio. Y muéveme aquella palabra del Bautista (Joan. 1): *Yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar en agua, aquél me dijo: aquél sobre el cual vieres que desciende el Espíritu Santo y viene sobre él es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo ví y di testimonio de que éste es Hijo de Dios.* Así, pues, conoció entonces Juan que Cristo había de bautizar en el Espíritu Santo, y es verosímil que entonces fué instituído el Bautismo. Y por lo menos es claro que entonces estuvo en uso.

El segundo aserto es: Inmediatamente de la pasión de Cristo o de su resurrección (pues ésto lo explicaremos abajo), así como la circuncisión y toda la ley ni quedó en precepto ni en consejo, ni retenía fuerza alguna para la salvación, porque era ya extinguida, así el bautismo y toda la ley nueva comenzó no sólo a estar en consejo sino también en precepto, como lo está ahora.

El tercer aserto es: que hasta la suficiente promulgación del Evangelio guardábanse lícitamente los legales, al menos entre los convertidos del judaísmo, como dice Santo Tomás, para que la sinagoga fuese enterrada honoríficamente. Pues entre los gentiles no había la misma razón. Mas, de ésto harase mención nuevamente más abajo.

El cuarto aserto, finalmente, es: Que después de suficiente promulgación de la nueva, la ley vieja por ninguna razón puede observarse sin crimen de impiedad.

Y en todos estos asertos casi toda la escuela de los doctores sigue a Santo Tomás, como Ricardo (in 4 dest. 3, art. 5.°, q. 3, etc.), Durando (dest. 1, g. 9), y otros.

Sin embargo, Escoto (lib. 4, sent., dist. 3, q. 4), no sólo no está conforme con él, sino que en cierto punto discrepa de él en tres cosas: la primera, en cuanto al bautismo. Lo que nosotros dijimos que desde su institución hasta la pasión de Cristo estuvo en consejo, pero que desde la pasión fué desde luego obligatorio, él no niega, antes dice que desde la misma institución hasta la promulgación del Evangelio estuvo en consejo, y así que en el artículo de la pasión no hubo cambio alguno respecto al bautismo, sino que comenzó a ser precepto después de la promulgación.

Lo segundo en que discrepa Escoto es en cuanto a los legales. Pues lo que nosotros decimos que durararon, en cuanto a la fuerza de obligar, hasta la pasión, y que entonces fueron muertos en cuanto a su valor y en cuanto a la obligación, él lo niega; sino que dice que la circuncisión no obligó sino hasta la institución del bautismo, y que desde entonces fué, juntamente con el bautismo, de consejo hasta la pomulgación del Evange-

lio. Y así, que cualquier judío que oyese el Evangelio podía, o circundar o bautizar a su hijo, y que cualquiera de ambas cosas le bastaba. Pero el que nada hubiese oído del Evangelio, era obligado por la ley de la circuncisión y, por consiguiente, de todos los legales.

Y en esto diferénciase, en tercer lugar, de Santo Tomás, porque niega que la ley vieja fué extinguida en la pasión, antes dice que obligó hasta la suficiente promulgación del Evangelio, la cual promulgación comenzó, dice en Pentecostés, y duró por algún tiempo. Y así, en todas partes eran obligados los judíos a guardar los legales hasta que se personase entre ellos el predicador del Evangelio.

En suma: como la antigua ley, según él, no fué anticuada hasta la promulgación del Evangelio, tampoco la nueva comenzó sino entonces a ser obligatoria.

* * *

Prenarrado todo ésto, nuestra cuarta conclusión es: El confín de las leyes en el cual cesó la vieja y comenzó la nueva, fué el tiempo de la pasión.

Mas, se ha de entender la conclusión con sus anejos, es decir, con los demás asertos, que le circuscribimos próximamente.

Pruébase la conclusión: Los legales eran figura y sombra de la futura redención por Cristo; mas la sombra, si tomamos argumento de las cosas visibles, no dura sino hasta la aparición de la verdad, y la verdad de la redención fué perfecta en la muerte y resurrección de Cristo; luego entonces aquellas sombras de los legales, al decir Cristo *Todo se consumó*, perdieron su virtud y exhalaron su fuerza de obligar; y aun toda la ley, como poco antes decíamos.

Y a esto se refiere, según todos los expositores, aquello de San Juan, cap. 16: *Todo se consumó,* y el velo se rasgó en dos, como se lee en San Mateo, capítulo 27. Todos, digo, ponen allí los confines de ambos testamentos, a saber, de la abolición del uno y de la obligación del otro. Pues era indecente y ajeno de la divina providencia que viviese el mundo algun tiempo sin obligación alguna de ley; y, por eso, si en la muerte de Cristo se rompió el vínculo de la antigua, allí comenzó a atar la nueva, o en la resurrección.

En segundo lugar, corrobórase también la fuerza del argumento por la ilación de San Pablo en su carta a los romanos, cap. 7.°, donde, de que somos libertados del pecado infiere que somos a la vez sustraídos al yugo de la ley. Siendo, pues, hechos libres del pecado en la muerte de Cristo, acontece que también entonces fuímos hechos libres de la ley.

* * *

En tercer lugar, añádase su ejemplo de allí. Pues dice que así como la mujer en la muerte del varón hácese libre de la ley del matrimonio, así también la Sinagoga, en la muerte de Cristo, de la obligación de la ley.

En cuarto lugar, finalmente, confírmase esto por las palabras del mismo Apóstol citadas arriba. Trasladado el sacerdocio, es necesario que se haga la traslación de la ley, donde denotó la consecuencia de las cosas. Y Cristo, en su muerte, traspasó el sacerdocio mosáico al sacerdocio evangélico, según el orden de Melquisedec, como decía el mismo Pablo allí mismo, enseñando, que estando Cristo presente, como pontífice de los

bienes futuros, entró una en el *Santa*, hallando la eterna redención. El cual sacrificio ofreció en el ara de la Cruz; luego entonces fué también hecha la traslación de la ley.

Por todo esto, pues, se desbaratan todos los tres miembros de la opinión de Escoto, a saber (partiendo del segundo), que la circuncisión no obligó sino hasta la institución del bautismo, la cual institución confiesa él mismo que precedió a la pasión; pues, si la ley no fué extinguida hasta la pasión y, por ende, obligaban hasta entonces los restantes legales, es falso que la circuncisión no tuvo también hasta entonces la misma fuerza. Lo cual, además, confírmase por las palabras de Cristo: *No vine a disipar la ley, sino a cumplirla,* Pues, como no la cumplió hasta la muerte, si antes hubiese roto el vínculo de la circuncisión, ya hubiese quebrantado la ley antes de cumplirla. Y, por ende, recházase igualmente su tercer dicho, a saber, que la misma circuncisión y ley, después de la pasión de Cristo, obligaba a los judíos desconocedores del Evangelio. Pues toda la ley fué consumada en la pasión y resurrección.

Además, refútase también su primer aserto, a saber: que el bautismo, después de la pasión, no era sino de consejo. Pues donde acabó la obligación de la primera ley comenzó la de la segunda. De lo contrario, el mundo sería de tal manera libre de la ley divina, que a ninguna estaría obligado.

Además, a lo mismo se arguye: Agustín y Jerónimo, aunque en otras cosas disientan, no obstante, en esto están unánimes, en que la ley vieja fué muerta en el instante de la pasión de Cristo, lo mismo en la virtud que en la obligación, y que entonces comenzó a obligar la nueva. Afirmar, pues, que la circuncisión dejó de

obligar antes de la pasión, y que después de la pasión obligaba a los que ignoraban la ley, y negar que el bautismo obligaba inmediatamente desde la pasión de Cristo, es pelear manifiestamente con ambos Santos Padres.

Dije las palabras de Agustín en la carta citada, donde dice: *Vino la fe que antes había sido preanunciada con aquellas observancias, revelada después de la muerte y resurrección del Señor, y aquellos sacramentos antiguos perdieron la vida de su oficio*. Y en esto se confiesa con gusto adherido al Jerónimo.

Añade también la glosa sobre aquello a los Hebreos, capítulo 8.º: *Hostia y oblación no quisiste,* a lo cual dice: No quisiste, es decir, desde el tiempo de la pasión. Pues entonces comenzaron a desagradar aquellas cosas cuando se completó la verdad de que eran figura, como dice el mismo Agustino, sobre el Salmo 39.

* * *

Además se arguye contra aquel fundamento del mismo Escoto.

Pues se imagina que entonces comienza la obligación de la ley, cuando viene a conocimiento de los súbditos; lo cual es ciertamente falso, sino que entonces comienza a obligar cuando es puesta por el príncipe por público edicto. Efectivamente, la predicación de los Apóstoles no fué la posición de la ley, porque no eran ellos los legisladores del Evangelio, sino los promulgadores de Cristo, aunque podían poner otras leyes particulares. De donde, en la fiesta de Pentecostés no fué dada ley al orbe, sino virtud y facultad a los Apóstoles para promulgarla. Pues antes había dicho Cristo: *Id, predi-*

cad el Evangelio, enseñad a todas las gentes, bautizándolas; lo cual es señal que ya entonces obligó el bautismo.

Además, argúyese a lo mismo: Si la ley a nadie obligase hasta que oyese la ley, impropiamente se diría que se excusaba por la ignorancia; pues la excusa no es sino de aquello a lo cual es obligado el hombre; si, pues, la ignorancia excusa, es señal que el vínculo de la ley extiéndese de suyo a todos, pero la ignorancia protege de la culpa al ignorante.

Y en tercer lugar se arguye a lo mismo: Seguiríase, si el que todavía no oyó no es obligado, que ni siquiera cuando la ignorancia se hiciese vencible, de manera que no oyese por su culpa, sería obligado. Pues pregunto: ¿cuándo comienza a obligar? A lo cual, ciertamente, no puede responderse, sino cuando es dada la ley.

Y, cuarto: Del mismo modo de opinar seguiríase que, después que alguno hubiese sido desligado de la ley vieja, y obligado a la nueva, podría acontecer que, sin mudanza de la nueva ley, fuese desatado de la nueva y atado otra vez a la vieja. Efectivamente, si el judío distante de Jerusalém hubiese oído después de Pentecostés que la ley de Cristo obligaba, a lo cual diese fe antes de ver suficientes señales, aunque no ligeramente (lo que podía suceder), ya entonces no sería obligado a la antigua, y lo sería a la nueva. Pero, si después pseudo profetas le dijesen lo contrario, usando señales y testimonios falsos, de manera que sin culpa volviese a la primera fe, nuevamente sería eximido de la obligación de la nueva, y sería hecho súbdito de la vieja:

Y por ésto se disuelve su argumento, por el cual dice: Nadie se ha a alguna ley de otra manera que an-

tes, sino porque le es promulgada de otra manera; pero antes de la pasión no estaban obligados los hombres al bautismo, luego tampoco estaban obligados hasta que les hubiese sido promulgado, lo cual no se hizo inmediatamente después de la pasión.

Pues distínguese la primera premisa: pues, si entiende que nadie antes de la promulgación se ha de otra manera a la ley, cuanto al vínculo de obligar, ésto se ha de rechazar; antes, inmediatamente que la ley es solemnemente dada por el Príncipe, obliga. Pero, si entiende que nadie se constituye en culpa antes que sepa la ley, lo concedemos ciertamente, aunque con templanza, a saber, a no ser que dependiera de él no haberla sabido.

Mas, contra el otro aserto de Escoto, a saber: que después de la pasión hasta la suficiente promulgación, ambos, circuncisión y bautismo eran de tal manera de consejo, a la vez, que tenía el judío opción a escoger, argúyese concluyentísimamente (según creo). Pues, o entiende esto del judío que desconocía el Evangelio, o del que le oía, el cuál estaba obligado a recibirlo; del primero no podría decirse ésto, pues él manifiestamente era obligado por la circuncisión. Principalmente, según el mismo Escoto, que dice que la ley vieja obligó hasta la promulgación de la nueva. Pero, si lo entiende del segundo, la razón demuestra lo contrario. Pues como aquél ya no se excusaría por ignorancia alguna, estaba obligado a profesar la religión cristiana, y la profesión cristiana hácese en el bautismo; luego estaba obligado a ser bautizado y, por consiguiente, a bautizar a sus niños, como ahora son obligados los cristianos. De lo contrario, síguese manifiestamente que nunca judío alguno, aun después de dos años de recibida

la fe, estaría obligado a bautizarse ni a bautizar a su prole, lo cual sería absurdísimo, conceder. Ciertamente, confieso que yo no comprendo en esta parte la opinión de Escoto.

* * *

Pero hay contra estas afirmadas verdades argumentos no sólo de Escoto, sino también otros dignos de tenerse en cuenta.

Y para proceder con orden de sucesión de tiempos, arguye Escoto que antes de la pasión, cuando el bautismo comenzó a ser de consejo, la obligación de la circuncisión pasó a ser igualmente de consejo. El precepto, dice, del bautismo quita totalmente la circuncisión, haciéndola más bien inútil y perniciosa; luego también el consejo del mismo bautismo quita su necesidad, dejándola bajo consejo. Prueba la consecuencia, porque si el precepto de alguna cosa es prohibición de otra, el consejo de ella quita, al menos, la necesidad de la misma cosa. Mas la consecuencia es falacísima. Pues ello es así cuando aquéllas cosas pugnan consigo mismas, como es manifiesto en la virginidad y en el matrimonio. Pues, a quien se manda la virginidad prohíbensele las nupcias. Y así el consejo de la virginidad quita el precepto de las nupcias. Mas cuando las cosas son tales que la una tolera consigo a la otra, la consecuencia no vale; porque el consejo de la oración en la Cuaresma no quita el precepto del ayuno. Como, pues, la ley hubiese sido puesta hasta la verdad de la redención, no hay por qué se diga que, especialmente la circuncisión, quitó por el consejo la fuerza de obligar del bautismo.

En segundo lugar argúyese a lo mismo: Si el judío,

imbuído de nuestra fe antes de la pasión, bautizaba a su niño, pero no le circuncidaba, aquel párvulo volaría al cielo; luego la circuncisión no era obligatoria. Pero tampoco vale esta consecuencia; porque el mismo padre pecaría, no circuncidando también; no ciertamente por la necesidad de la gracia que se había de conferir al hijo, sino por la necesidad de cumplir la ley. Al modo que el mismo Escoto probamente concedió, que, aunque el niño hebreo, antes de los ocho días de nacido, obtenía gracia, puesto en peligro de muerte, por el sacrificio natural, no obstante, si pasase del octavo día, había de ser circuncidado en virtud de la ley. Como, si alguno ahora es lleno del Espíritu Santo por el bautismo de deseo, sin embargo, habida abundancia de agua, sería obligado a ser lavado por ella.

* * *

Pero queda un argumento contra aquel nuestro aserto, que el bautismo antes de la pasión sólo era de consejo. Entonces el judío viendo suficientes milagros y la energía de las palabras de Cristo, estaría obligado a recibir su ley. Pues *si no hubiere venido*, dijo, *y no les hubiese hablado, no tendrían pecado*. Mas, los cristianos no podían ser hechos tales sino por el bautismo; luego estaba obligado a ser bautizado y, así, el bautismo ya entonces era mandado, y, por consiguiente, la circuncisión había cesado.

A este argumento se responde: destruyendo aquella premisa, que no podía entonces el judío recibir la ley evangélica sin el bautismo, supuesto que no era recibido sino por el tiempo que sucedía a la pasión Y así todos los judíos que habían recibido antes la ley, inme-

diatamente después de la resurrección eran obligados a ser bautizados, a la predicación de los Apóstoles.

Pero arguyes: luego los gentiles, si se convertían antes de la pasión, no eran obligados inmediatamente a ser lavados por el bautismo Niégase la consecuencia. Antes, no pudiendo ellos ser circuncidados, eran obligados a ser bautizados. Aunque indudablemente se ha de creer que también los judíos convertidos antes de la pasión se lavaban inmediatamente en la sagrada fuente, para señalarse con el carácter de cristianos. Lo cual se comprueba con el testimonio evangélico antes citado, por el cual se sabe, que los Apóstoles de Cristo, viviendo el Maestro, bautizaron.

Y los otros argumentos de Escoto para probar que la ley vieja duró después de la pasión hasta la promulgación del Evangelio, después de lo que se dijo, no tienen vigor alguno. Pues, si arguyes: el judío que padecía después de la pasión inculpable ignorancia del Evangelio, era obligado a circuncidar a sus hijos; luego la circuncisión y, por consiguiente, toda la ley, obligaba. Niégase la primera consecuencia, si ponderas el vigor de obligar. Pues como absolutamente podía fuera de culpa no circuncidar, como, por ejemplo, si hubiese oído el Evangelio, absolutamente no se había de considerar obligado. Mas si no agrada hablar con tan estricto rigor, dase otra respuesta, que era obligado, no ciertamente en virtud del precepto, sido por la ignorancia que padecía, como el que creyese que hoy es feria sexta, sería obligado a abstenerse de carnes, aunque sea feria segunda.

Y dilucídase más perspicazmente esta respuesta. Si la ley, cuando Dios mandó a Abraham la circuncisión, hubiese mandado así: *Todos tus descendientes sean cir-*

cuncidados hasta el punto del tiempo en que el Mesías, después de la pasión, hubiese resucitado, ciertamente nadie podría aseverar que, después del artículo de aquel tiempo, obligaba la ley, y, sin embargo, los que ignorasen aquel artículo, deberían también después ser circuncidados por la ignorancia. Figuré el caso bajo la condición, que en realidad aconteció así virtualmente; pues no fué puesta la ley vieja, sino hasta el momento del tiempo en que Cristo dijo: *Todo fué consumado*, y resucitó.

Y si más apretadamente arguyes: Si el judío después de la pasión, o levemente movido, o creyendo por malicia, que la ley vieja había sido abrogada, no quisiera circuncidar a su infante, pecaría ciertamente, y no contra conciencia; luego contra la ley por la que era obligado; respóndese que pecaría contra la conciencia, que antes de la suficiente promulgación del Evangelio estaba obligado a tener.

Y a la verdad: sea que la obligación de la circuncisión fuese extinguida desde la pasión; mas, parece que retuvo la virtud de la santidad; pues, si el judío desconocedor del Evangelio circuncidaba a su hijo, sería aquel infante hecho salvo. Se responde que sería salvo no por la virtud de la circuncisión, que ya era vana, sino por la fe de los padres.

Y así, la circuncisión no valía entonces más que la señal por la cual, por la ley natural, hacíase protestación de la santa fe, y de la cual usaban los judíos antes del octavo día.

* * *

Mas, la duda que aquí agobia más molestamente es: Si entonces el judío que hubiese oído la predicación del

Evangelio y hubiere visto la virtud de los milagros, al cual ya, por eso mismo, no excusaba la ignorancia, persistiendo, no obstante, en su perfidia, circuncidaba a su hijo, ¿era el niño aquél lavado de la mancha original?

Hace, por la parte afirmativa, que si fuese aplicado el mismo sacramento por otro invenciblemente ignorante, el niño, como poco ha decíamos, obtenía la salvación; y, no obstante, la iniquidad del circuncidente no era razón para que se perjudicase al infantito. Pues si ahora alguno bautizase a un niño, intentando hacer lo que hacen los cristianos, aunque no creyese en el bautismo, aprovecharía al niño.

No obstante, se responde, de ningún modo aprovechó aquella circuncisión a tal niño. Y la razón es llana: pues, la circuncisión nada aprovechaba de suyo entonces, sino que la fe del aplicante; y el que estaba obligado a creer en el Evangelio aplicaba inicuamente la fe. De lo contrario se habría de conceder que también ahora los judíos que circundan a sus hijos les aprovechan para la salvación; conceder lo cual sería absurdísima herejía. Mas, el que usaba de aquel sacramento con ignorancia invencible, aplicaba rectamente su fe. Niégase, pues, que en tal caso la iniquidad del concedente nada dañaba al niño. Otra cosa es de nuestro bautismo, que contiene en sí virtud de santificar, por cualquiera que sea aplicado.

* * *

Mas, aparte de estas razones, queda otra de mayor energía.

Cristo en la pasión no dió ley alguna; luego entonces la ley evangélica no comenzó a obligar.

Y la legítima respuesta de esto es, que él, mientras vivía entre los mortales, dió su ley para aquel artículo del tiempo en el que acabase el misterio de la salvación y resucitase en la otra vida inmortal.

Pero, sin embargo, queda una duda: si la ley comenzó a obligar desde el punto en que, muriendo, abolió la antigua.

Pues, si esto concedieres, parecerás contrario al Evangelio, puesto que después de la resurrección mandó a los Apóstoles: *Id*, *predicad*, etc., *bautizándolos* (Math., 28), donde parece que desde entonces dió la ley obligante.

Además: tampoco la razón parece que permite que inmediatamente desde el momento de la pasión comenzare a obligar la ley. Pues el misterio de la salvación, que tiene dos términos, es decir, morir al pecado y resucitar a la nueva vida, no fué acabado en el punto de la pasión, sino en el de la resurrección, según aquello de San Pablo a los Romanos, cap. 4.°: *Fué entregado por nuestros delitos y resucitó por nuestra justificación*; como allí lo expusimos nosotros. Pero, si concedemos que la ley vieja cesó al decir Cristo *Todo se consumó*, pero que la nueva no comenzó sino después de la resurrección, caemos en la hoya de que, durante algún tiempo estuvo el mundo sin ley alguna obligante, fuera de la natural; como estaban antes de la ley escrita. Lo cual háceseme durísimo, y aun me parece que repugna manifiestamente a la naturaleza de ambos testamentos. Pues, así como en las cosas naturales la corrupción de una es generación de la otra; así también lo antiguo no fué abolido sino por la obligación de lo nuevo, así como es abolida la sombra por la presencia del Sol, el cual ejemplo es celebradísimo por todos los intérpretes de

la Escritura, y Pablo (ad Hebr., capítulos 7.°, 9.° y 10) parece que lo establece así expresamente.

Respóndese, pues, que los santos y aun el Apóstol constituyeron el artículo de la cesación de una ley y de la obligación de la otra no en un sólo punto, sino que reputaron por tal artículo un triduo entero.

Pero, hablando con rigor, primero, hase de tener por cierto, por la razón dicha poco ha, que la obligación de la una quebrantó la otra. Por lo cual, si la una cesó cuando dijo Cristo *Todo se consumó*, desde entonces comenzó la nueva, pues entonces pagóse el precio de la redención y fué abierto el reino de los cielos. Porque inmediatamente vieron los padres la divinidad de Cristo. Mas, porque la ley vieja no sólo prefiguraba aquello sino también la resurrección en la nueva vida, podemos muy bien decir que no cesó hasta la resurrección, y desde entonces comenzó la nueva. De donde Santo Tomás (3 part., q. 66, art. 2.°) dice que el bautismo recibió la virtud cuando Cristo fué bautizado; pero que la necesidad de usar de este sacramento fué impuesta a los hombres después de la pasión y resurrección, ya porque en la pasión de Cristo se terminaron los sacramentos figurales, a los que sucedió el bautismo y los otros sacramentos de la nueva ley, ya también porque por el bautismo es configurado el hombre a la pasión y resurrección de Cristo, en cuanto muere el pecado y comienza la nueva vida de la justicia. Y así convino que Cristo primero padeciese y resucitase, que se impusiera a los hombres la necesidad de configurarse a su pasión y resurrección.

De donde lo que después de la resurrección dijo Cristo: *Id y predicad,* etc., no es señal de haberse dado entonces la ley, sino que entonces mandó a los apósto-

les que aquella que ya obligaba la promulgasen por todo el orbe, como dice Santo Tomás (4 sent., dist. 3, art 5.º). Y aun el mismo Cristo significa esto mismo, diciendo: *Enseñándoles a guardar todo cuanto os mandé.* Y así Cristo, antes de la pasión hizo la ley que obligase después de la muerte; mas, después de la resurrección mandó a los apóstoles que la divulgasen, y en Pentecostés envióles la virtud de lo alto que era necesaria para la misma función.

Y constituído así todo esto, háse de responder a la otra duda que trae consigo la sentencia de San Agustín. Efectivamente, si inmediatamente después de la pasión y resurrección murió la ley, síguese que inmediatamente sería mortífera; por lo cual tampoco sería lícito guardarla por razón alguna. Pruébase la consecuencia por la razón por la cual probamos la tercera conclusión, que es de Santo Tomás: que aquellos ceremoniales ya desde entonces eran mentiras, luego el que los guardare mentiría por el mismo hecho; como el que afirmase que Cristo nacerá, padecerá o resucitará; y la mentira es siempre pecado. Y lo que es pernicioso como esto hácese mortal, y así se ha de preferir la sentencia de Jerónimo, que no era lícito guardarlas.

Pero, no obstante, hay que adherirse al Agustino, cuyo parecer suscribió el Concilio Florentino, como se ha dicho; y se ha de responder, que las ceremonias no se observaban entonces como señales de lo futuro, sino en honor del entierro de la Sinagoga. Y si quisiérais saber cuál era la causa de aquel honor, se responde que para hacer diferencia entre la ley antigua y la gentilidad. Pues si la ley vieja hubiere sido rechazada de repente como la gentilidad, podría sospecharse que no era más santa que la gentilidad. Y hasta tanto fué esto

congruente que por esta razón, según creo, ocultó Dios algún tiempo a los mismos apóstoles aquel misterio; que las ceremonias legales se habían de abolir por el Evangelio; a saber, para que las guardasen con mayor seguridad. Lo cual se confirma por aquella historia del cap. 10 de los Hechos, por la cual se narra que Pedro, al serle mostrado un vaso de lienzo, bajado del cielo, lleno de animales comunes, con orden de que comiese, respondió: *Lejos de mí, Señor, porque nunca comí nada común e inmundo.*

Mas, cesando aquella causa de honrar a la Sinagoga, ya nunca más es lícito observar las mismas ceremonias. Por lo cual, si preguntas cuánto tiempo duró la suficiente promulgación del Evangelio, hasta dónde fué lícito observar aquellos legales, se responde, que es cierto que desde Pentecostés comenzó a ser promulgado. Mas en qué punto del tiempo fué totalmente extinguida la ley y mortífera no consta. Tal vez, como dice Escoto, duró hasta la destrucción de Jerusalén; la cual aconteció casi cuarenta años después de la pasión de Cristo. Pues creería que viviendo los mismos apóstoles comenzaron a predicar la omnímoda abolición de la ley.

Mas, sea lo que quiera del punto del tiempo, es cierto, que cesó totalmente mucho antes del tiempo de Agustín, como enseña él mismo en la citada carta 19 contra San Jerónimo. Por lo cual, ya desde entonces es ilícito volver a aquellas ceremonias.

Y no puedo consentir con Cayetano en la sentencia contraria a ésta; el cual (3 part. sup. q. 37) no rehusó aprobar la costumbre de los indios, que se circuncidan después de bautizados, aunque no para guardar el rito antiguo, sino para imitar a Cristo con aquella ceremo-

nia. Efectivamente, los padres nunca se atrevieron a conceder esto después de la pasión, sino por la causa del Agustino, y el Concilio Florentino niega en absoluto que esto sea lícito. Y Pablo dice absolutamente: *Si os circuncidais, Cristo nada aprovecha.* E emitar en esto a Cristo es imitar la ley, por gracia de la cual él mismo padeció esto. Ni puede excusarse de que no tiene apariencia de mal, y a esto tampoco responde Cayetano con abundancia. Otra cosa sería si por causa de salud se quitase alguno aquella piel.

* * *

Resta, pues, responder a los argumentos objetados al principio de la cuestión. Y ciertamente, la autoridad del Profeta Baruch solamente significa que la ley era eterna según los preceptos morales que habían de durar por sí; pero, según los ceremoniales, sólo hasta que se hubiesen realizado las verdades que prefiguraban.

Y el hecho de Cristo, que envió a los sacerdotes a los leprosos que él había limpiado, no prueba que después de la pasión había de durar la ley, sino que sólo duraría hasta allí, y así, antes de la pasión, durante la predicación de Cristo, corría juntamente con el Evangelio; lo cual ya afirmamos arriba nosotros.

Y al tercer miembro del mismo argumento se responde, que las razones literales de las ceremonias referíanse al culto divino; el cual culto había cambiado en otro en la pasión de Cristo. De donde la circuncisión fué mudada en bautismo, y el sábado, como se dijo, en domingo, y la fiesta de la Pascua del cordero en la fiesta de la Resurrección, y la fiesta de Pentecostés continuó.

Pues, en el mismo punto fuénos en cierto modo dada la ley, es decir, conferida a los Apóstoles facultad de promulgarla, como también la antigua a Moisés.

Y a los dos primeros miembros del segundo argumento se respondió por la sentencia del Agustino expuesta arriba. Pues, por aquella razón fué lícito a Pablo circuncidar a Timoteo, judío por parte de madre, y purificarse a sí mismo; a saber, para que no pareciese que sepultaba abyectamente a la vez la ley y la gentilidad, y para no dar escándalo a los tiernos convertidos y todavía no suficientemente instruídos.

Y del tercer miembro, a saber, del pleito que recuerda Pablo, en su carta a los Gálatas, cap. 2.°, tuvo con Pedro, estuvieron discordes, como dijimos, aquellos dos próceres, San Jerónimo y San Agustín. Es manifiesta y solemne la historia que aconteció en Antioquía, donde Pedro comulgaba con los neófitos cristianos procedente de la gentilidad, no sólo en el coloquio, porque de ahí no tomaban los judíos ocasión alguna de escándalo, sino también en la mesa, comiendo con ellos carnes de cerdo y otros manjares comunes vedados por la ley; lo cual ya había conocido en el lienzo que se le mostró, que le era lícito. Y habiendo llegado allí algunos recientes cristianos procedentes de los judíos, que le había enviado Santiago, para no darles escándalo, apartábase del comercio de los gentiles y se abstenía de los mismos ilegítimos manjares. De donde, habiendo tal vez entonces acontecido que se acercó Pablo allí y apaciguó un tumulto de los cristianos de la gentilidad, que del hecho de Pedro colegían que los legales se han de observar en el cristianismo, en presencia de todos le reprendió, porque, dijo, era reprensible.

Jerónimo, pues, opinando que los legales desde el

momento de la pasión de Cristo fueron mortíferos, niega que Pedro los guardó, sino que sólo, dice, los simuló, y, por consiguiente, dice, no le riñó verdaderamente, sino simulatoriameste, en gracia de los gentiles. Pero Agustín, al contrario, en ambas cosas opónese a la opinión de Jeronimo. Primero en esto, que dice, que Pedro pudo observarlos lícitamente, y, por tanto, que observó los legales. Segundo, también en esto, que dice, que verdaderamente fué entonces reprensible y reprendido.

Los hay quienes, patrocinando al Jerónimo, entre los cuales está Adriano (4 dist., 1), traen en defensa de él lo que dice el mismo Pablo, a saber, que los judíos y Bernabé consintieron en aquella simulación de Pedro; en las cuales palabras parece que se excluye que hubo verdadera observancia. Por lo cual, dicen, has dos clases de simulación: una cuando se finge que se hace algo que no se hace, como en las comedias, como si alguno fingiese que se circuncida y no se circuncidase. Y esto si se hace con intención de engañar es pecado, porque es mentira. Hay otra simulación: cuando se hace verdaderamente la cosa, pero no por la razón que otros piensan; como si alguno se cortase una membrana por razón de salud, la cual membrana creyesen los circunstantes que era cortada por la religión judáica. Y de esta manera, dicen, fingió Pablo que circuncidaba a Timoteo para evitar el escándalo; y Pedro se abstuvo de los manjares comunes. Y dice Adriano que nunca Agustín habría disentido del Jerónimo, si le hubiese entendido. Y yo diría que menos fué entendido el Agustino por este doctor, que lo que entendió Agustín a Jerónimo. Pues Agustín no opina que la culpa de Pedro fué mentira, a saber, que simuló lo

que no hizo, antes creyó que sin simulación pudo verdaderamente observar los legales, y que los observó, del modo arriba expuesto, pero que los ha bía observado más de lo justo.

Y hace en favor de Agustín, que Pablo no acusaba a Pedro porque había observado los legales, sino porque obligaba a los gentiles a judaizar. A saber, que en su observancia tuviese tal diligencia, que arrastraba a los convertidos de la gentilidad a tai opinión, que habían de ser observados por aquella razón y fin que en la vieja ley, y que no habían cesado.

Y primero, que guardar los legales no era crimen alguno se prueba, porque de lo contrario, por sólo evitar el escándalo nunca Pablo hubiese circuncidado a Timoteo, ni se hubiese purificado por persuasión de Santiago, antes hubiese más bien enseñado que no era lícito. Y que Pedro fué reprensible, verdaderamente no puede negarse sin gravísima injuria de la Escritura. Y a la verdad, si sólo Pablo le hubiese reprendido sencillamente, se hubiese podido en cualquier parte comentarse que lo hizo simuladamente; mas, cuando dijo con tanto énfasis, le resistí en su cara, porque era reprensible, negar que fué verdaderamente reprensible y, por consiguiente, reprendido, es contradecir a la Sagrada Escritura. Y lo que Juan Mayor (4, dist. 3, q. 1) dice, que en la Escritura no se habla que Pedro era reprensible, sino que ésto dijo Pablo, es más bien una cavilación injuriosa a la Escritura, que negar la Escritura. Pues, como la fe católica obligue a confesar que lo que los Apóstoles afirmaron es divino oráculo, sucede que es tan verdadero que Pedro fué reprensible como lo es que Pablo lo afirmó. De lo contrario, si se permitiese, como dice el Agustino, negar el sentido de la Escritu-

ra, que es manifiestamente literal, perecería inmediatamente toda su autoridad.

Y si alguno infiere que la culpa de Pedro fué mortal, pues llevar a otros a tan falsa opinión era grave pecado contra la fe, el cual pecado no podían cometer los Apóstoles después de la confirmación, se responde que Pedro no creyó que se engendraría tan grande escándalo, y, por tanto, aquélla inconsideración fué culpa venial.

¿Qué se ha de decir a aquéllo traído en favor de Jerónimo, que Pablo llamó a aquella acción de Pedro simulación? Respóndese que no la llamó así, porque no hubiese sido verdadera obra judáica, sino porque no fué hecha con intención y fin judáico, como señal de lo futuro, que retiene su virtud.

Y se ha de distinguir el efecto que hizo Pedro en los convertidos del judaísmo y en los convertidos de la gentilidad. Pues a aquellos y a Bernabé los llevó a que consintiesen en aquella simulación, es decir, que a la vez se sustrajeran del consorcio de los gentiles. Mas, a los gentiles les obligaba a judaizar, es decir, a creer que también ellos eran obligados a abstenerse de carne de cerdo y de otros manjares comunes. Por lo cual, por exageración, dijo que llevó también consigo a Bernabé. Pues siendo él elegido para evangelizar a los gentiles, le era menos lícito apartarse de la comunión con los gentiles.

De todo ésto queda un escrúpulo, que en la distinción 15 del canon del Sínodo Romano, Jerónimo es recibido con todo honor y son aprobados sus dogmas, que definen contra Rufino y otros. ¿Cómo, pues, el Agustino es preferido acerca de esta cuestión, aun por censura del Concilio Florentino? Respóndese que de

modo alguno pugnan entre sí estos hechos. Efectivamente, en el canon del Sinodo Romano con muchísima razón fué conferida a Jerónimo la palma contra aquellos a los cuales había batido como errantes en la fe. Y así, fué recibido como solemne doctor de la Iglesia. Mas no fué preferido al Agustino en todas aquellas cosas que contra él disputó, cuando también la doctrina de éste fué recibida allí mismo con parecido honor.

Y en cuanto al último miembro del mismo segundo argumento, en el cual se busca el sentido del Concilio de los Apóstoles (Hechos, 5), Santo Tomás trae tres soluciones. La primera es de algunos que opinaban que aquellas sanciones del Concilio no se han de entender en sentido literal, sino en sentido espiritual; a saber, que en la prohibición de la sangre entiéndese que se prohibe el homicidio, en la prohibición del ahogado se proscribe la violencia y la rapiña, y en la prohibición de lo inmolado la idolatría.

Pero este modo de interpretar es vano. Pues como aquellos crímenes teníanse por ilícitos entre los gentiles, y están también explícitos en el Decálogo, no había por qué nuevamente obligase sobre ellos el Concilio. Y la segunda opinión es la de aquéllos que dicen que lo prohibido allí lo es en sentido literal, no ciertamente para la observancia de la ley, sin o para reprimir la gula. Mas, habiendo otras mayores excitaciones de la gula, de las que allí no se hizo mención, no se ha de creer que aquélla fué la causa de la prohibición. Pues, ¿qué solicitación a la gula se halla en lo ahogado y en lo inmolado a los ídolos?

La legítima solución nos la enseña, pues, la misma Historia. Efectivamente, como los conversos del judaísmo y principalmente los fariseos disputasen violenta-

mente, que la circuncisión y las demás ceremonias permanecían juntamente con el Evangelio, conferenciando de ello los Apóstoles en Concilio, decretaron que, la circuncisión y los legales no habían de ser observados por los gentiles, ni siquiera para acompañar en el entierro honorífico de la Sinagoga; pero, no obstante, por la maldad de los judíos prohibieron aquellas cuatro cosas a los mismos gentiles, no como si fuese necesaria la observancia de los legales, sino para que pudiese trabarse relación entre los cristianos de ambos pueblos. Prohibióseles, pues, que se abstuviesen de carnes inmoladas a los ídolos, es decir, para que no cayesen en sospecha de idolatría cerca de los convertidos del judaísmo. Por lo cual, falsamente opinaron algunos que les era prohibida allí la idolatría, pues ella es manifiestamente execrable a todos por el Evangelio. No obstante, porque los sacerdotes de los gentiles ponían mercado de lo inmolado a los ídolos, se les prohibió a los cristianos comer de aquellos manjares. En segundo lugar, prohibióseles comer sangre y ahogado, lo cual aborrecían de tal manera los judíos que les causaban náuseas cuantos en su presencia usaban de tales manjares. Y la fornicación les fué prohibida peculiarmente, no porque no fuese prohibida por ley natural, sino porque, obscurecidos ellos por nieblas mentales, no veían culpa alguna en el libre comercio venéreo, ni estaba expresa ella en el Decálogo.

Mas, contra esta solución hay argumentos.

El primero, que si no eran aquellas cosas prohibidas para la observancia de la ley, no se satisfacía a la cuestión de los judíos que pretendían que los legales estaban en vigor juntamente con el Evangelio. Segundo porque en el mismo Concilio se tiene: *Pareció al Espí-*

ritu Santo y a nosotros no imponeros otra cosa que éstas necesarias. Sí, pues, eran necesarias la necesidad procedía de la ley. Tercero, porque, si por aquella razón se prohibían la sangre y el ahogado, del mismo modo debiera prohibirse comer carne de cerdo y otros manjares comunes.

Mas, a todo esto se responde, que los Apóstoles respondieron a los fariseos, no según la mente de ellos; sino que permitieron aquellas cosas para apaciguar la sedición y el tumulto de lo mismos, y a este fin estimaron que aquellas cosas eran necesarias. Mas prohibieron aquellas dos, es decir, sangre y ahogado, que eran más odiosas a los judíos; pero no las carnes de cerdo y otros géneros de caza y pesca; porque sería a los gentiles molestísimo privarse por los judíos del uso de aquellas cosas, y, así, dice el Santo Concilio: *No imponeros otra carga que estas cosas necesarias.* Toda esta doctrina colígese fácilmente de las palabras de Pablo en su primera carta a los corintios, cap. 8.°, donde enseña que la comida de carnes inmoladas a los ídolos no es de suyo elícita, sino por el escándalo de los débiles; en el cual sentido declaró la sanción del Concilio. Lo mismo enseña en la carta a los Romanos, capítulos 14, donde dice, que todos los manjares son limpios, sino es por causa de escándalo o conciencia. Y en San Mateo, cap. 15, dice Cristo: *No lo que entra por la boca mancha al hombre.* Y de todo esto se sigue, que aquella prohibición no fué hecha a perpetuidad, sino temporalmente y, aun por breve tiempo, mientras el pueblo cristiano se fundiese y los judíos depusieran el horror de aquellos manjares. Por lo cual, o en el mismo siglo de los Apóstoles o proximamente a él expiró el vigor de aquel Concilio.

A esta sentencia no parece que se opone el canon del Concilio Gangrense *si quis*, distinción 30, donde se halla, que todo es lícito comerlo menos lo ofrecido a los ídolos; donde la glosa sostiene expresamente que nunca fué lícito ni ahora tampoco es lícito comer de lo ofrecido a los ídolos, aunque no se dé ocasión alguna de escándalo. Y que no es más lícito comer de ello, que comer carne en la Cuaresma. Y alega en su favor el dicho de Agustín. (De bono coning., quad refertur 32, q. 4, can, *sicut satius*) que dice: *Que es mejor morir de hambre que comer lo inmolado a los ídolos.*

Y al texto del Concilio se responde, que él fué habido en el tiempo de los apóstoles, cuando su Concilio no había cesado todavía del todo; por eso el glosador dedujo de ahí falsísimamente la opinión, de que ahora tampoco es lícito comer aquello. Antes, Pablo, en su primera carta a Timoteo, cap. 4.°, condena en general sin excepción alguna a aquellos que, hablando mentira en los novísimos tiempos, habían de prohibir abstenerse de manjares, que había criado Dios. Y tal vez, en tiempo del Agustino duraba alguna observancia del mismo Concilio; a no ser que quisieras más bien decir, que tal vez miró al tiempo pasado, cuando duraba el vigor del Concilio.

CUESTIÓN 6.ª

De los mandatos judiciales

(Santo Tomás, 1, 2, q. 104 y 105).

Artículo primero

Si los preceptos judiciales distínguense rectamente de los ceremoniales

El tercer género de preceptos, como dijimos anteriormente, es de los judiciales.

De los cuales inquiérese primeramente de qué maneras distínguense de los ceremoniales.

Y primero se arguye, que no se diferencian en esto, como arriba se dijo, que los ceremoniales pertenezcan al culto divino, y los judiciales a la relación pacífica entre los ciudadanos, ya porque los judiciales son aquellos, como suena el mismo nombre, que se tratan en el foro ante fuero, y, sin embargo, fuera del foro hay otras cosas que importan al mismo pacífico estado; ya también porque así como entre los ceremoniales había algunos que ordenaban al hombre a sí mismo, como la elección de manjares y vestidos, así también entre los judiciales era conveniente que hubiese algún precepto que perteneciese al mismo hombre singularmente; luego no todos atendían a la justicia, que es de un ciudadano a otro.

En segundo lugar se arguye contra la otra diferencia, que suele constituirse entre estos preceptos; a saber, que los ceremoniales eran constituídos para ser señales y figura y sombra de lo futuro; mas, los judiciales no; pues los glosadores de los judiciales (Exod. 21 et 23) los interpretan también todos alegórica y moralmente.

Y de ahí colígese un tercer argumento contra la tercera diferencia que se acostumbró poner, a saber, que no es lícito observar más los ceremoniales, no así los judiciales; pues, si eran señales de lo futuro, debieron cesar del mismo modo como los ceremoniales. De donde el Apóstol dice, en general, a los Hebreos, cap. 7.°, *Trasladado el sacerdocio, es menester que se haga el traslado de la ley.*

Mas, sucede, en contrario, que estas tres diferencias suelen los intérpretes de ley reconocer entre tales preceptos.

* * *

Casi todas estas cosas han sido discurridas y definidas y arriba; mas, para poner su resumen delante de los ojos, se repiten.

Supongamos, pues, la diferencia no una sola vez explicada en los precedentes capítulos por una parte, y los otros dos géneros de preceptos, por otra.

Pues, los morales ya dijimos que son aquéllos que se coligen de principios naturales por modo de ilación; y los ceremoniales y judiciales aquellos que son constituídos por cierto arbitrio por modo de especificación del precepto general. Como, si, por ejemplo, decimos: *Dios ha de ser adorado*; *luego de este o de aquel*

modo. El malhechor ha de ser castigado; luego con tal o tal suplicio.

* * *

A la cuestión, pues, respóndese con tres conclusiones, que expresan triple diferencia entre los ceremoniales y los judiciales.

Primera conclusión: La razón de los preceptos judiciales consiste en dos cosas; primera, que no se infieren de los principios de la naturaleza, como conclusión de ellos; y en esto se diferencian de los morales y convienen con los ceremoniales. Segundo, que miran a la unión mutua de los hombres entre sí, y en esto se apartan de los ceremoniales. Efectivamente, así como de aquel principio; *que Dios ha de ser adorado*, han sido por arbitrio divino instituídos estos o aquellos sacrificios que, por su naturaleza nada se referían a las costumbres; así, de aquello *que la paz hase de conservar en la república con todas las fuerzas*, han sido concretados los judiciales, como quien robase una oveja que pagase cuatro, y que el ladrón nocturno cogido en flagrante delito fuese muerto, pero el diurno, no, etcétera. Mas esta conclusión es de tal manera frecuentada hasta aquí, que es muy molesto insistir mucho en ella, como en paso angosto.

Segunda conclusión: Los preceptos judiciales distínguense, en segundo lugar, de los ceremoniales en esto, que los ceremoniales habían sido instituídos en figura y sombra de lo futuro; pero los judiciales sólo por consecuencia. Pues esta diferencia trae origen de la primera conclusión. Pues, perteneciendo aquel culto de los primitivos padres a la santidad del pueblo, la cual santidad dependía del mediador Cristo, era condecente y

necesario, lo cual se expuso arriba, que por las mismas ceremonias profesasen a él como venidero. Mas, como los judiciales no eran instituídos para el culto divino, sino para conciliar la justicia y equidad entre los ciudadanos, la razón no pedía que fuesen pronósticos del mismo futuro Mesías.

No obstante, porque todo aquel estado del pueblo estaba en expectación del mismo Dios venidero, por consecuencia los mismos judiciales llevaban consigo alguna sombra de él, según las palabras de Pablo, en la promesa a los Corintios, cap. 10: *Todo les acontecía en figura*. Ejemplos. El pago de los diezmos significaba la perfección que se designa con la última unidad de la decena, perfección que se ha de atribuir a Cristo. Y aquello del Exodo, cap. 21, que el siervo hebreo después del servicio de seis años era libre el séptimo, figuraba que después de la milicia de este mundo habría de seguir la libertad celestial, que será el perfecto sábado. Por lo cual, los juicios de los gentiles, como de los griegos y romanos, no encerraban misterio alguno, como las leyes de los hebreos.

Tercera conclusión: Aunque los preceptos judiciales fueron de tal manera evacuados y extinguidos que después de la resurrección de Cristo no son obligatorios, difieren, sin embargo, también en esto tercero de los ceremoniales, a saber, que, aunque los ceremoniales de ningún modo fué lícito observarlos, los judiciales, sin embargo, es lícito instaurarlos nuevamente.

La primera parte de esta conclusión ya se demostró bastantemente arriba; donde mostramos que toda la ley cesó radicalmente, en cuanto al vigor mosáico.

Y la segunda parte colígese de la segunda conclusión, como la segunda de la primera. Pues, la razón por

la cual no es lícito revivificar ahora los ceremoniales, es la asignada arriba, que, siendo señales pronósticos de cosas futuras, presente la verdad, fueron hechas falsas mentiras. No hallándose, pues, en los judiciales esta razón, porque no fueron instituídos de suyo para significar, no hay peligro alguno si son nuevamente constituídos en la nueva ley.

Por esta razón, pues, fueron constituídos por la Iglesia los diezmos, los cuales, en cuanto a la cuota, eran judiciales, y fueron instituídas alguna vez las leyes del Talión, y pagar cuádruplo por todo hurto sencillo, y otras parecidas. Todo esto es muy fácil y claro por lo arriba dicho.

Al primer argumento, pues, se responde, que aun cuando los judiciales dícense así de juicio, por razón que instituir la república pertenece al príncipe, en el cual se halla la potestad de juzgar, no obstante, porque incumbe al mismo príncipe no sólo dirimir los litigios, sino también sancionar con deliberación lo que toca a los contratos espontáneos, sucede que no sólo se llama judicial lo que se trata en el foro, sino también lo que se trata en casa y en el comercio de los ciudadanos.

Y al segundo miembro del mismo argumento se responde, que es diversa la razón de los judiciales y ceremoniales. Pues perteneciendo al culto a Dios, al cual se ordena el hombre como a propio fin, sucede que se refiere al mismo culto que el mismo ministro se componga a sí mismo en el manjar y en el vestido; por lo cual también de esto era el precepto ceremonial; mas el hombre no se ordena al prójimo como a fin, sino que son como dos miembros; y así, no había necesidad de ningún precepto judicial del hombre a sí mismo; sino que todos le ordenaban a él a otro.

Y las soluciones de las demás son suficientemente claras por lo arriba dicho.

Artículo 2.º

Si los preceptos judiciales son convenientemente distribuídos en cuatro géneros

Después de la distinción de los judiciales de los ceremoniales, síguese que hablemos de la división de ellos entre sí.

Es decir, si serán bien distribuídos en cuatro clases, a saber, unos que informaban a los príncipes en orden a los súbditos, otros que informaban a los súbditos entre sí, otros terceros que instituían al pueblo en orden a las gentes extrañas, y, finalmente, otros que conciliaban entre sí la familia doméstica.

Argúyese, pues, primero: La suprema potestad de la república es en las cosas espirituales el sumo sacerdote con los otros que le asisten, y en las temporales el rey; pues, según Aristóteles (7 Politic.), este es el mejor de los regímenes, porque se resuelve en la unidad y lleva consigo la más expresa semejanza de la divina gobernación; luego, acerca de estas dos potestades debieron, primero que todo, instituirse congruentes leyes; mas esto no leemos que fué instituído así en la ley vieja. Pues, así como a Arón le eligió el mismo Dios por sí mismo, como es manifiesto en el Exodo, cap. 28, y mandó que se pagaran los diezmos a los levitas para sustentación de ellos, como se escribió en el capítulo último del Levítico; así debió también por sí mismo crear rey, lo cual, sin embargo, no hizo, sino que lo encomendó al pueblo. Pues se lee en el Deuteronomio,

capítulo 27: *Cuando dijeres: me constituiré sobre mí rey, constituirás a aquél a quien el Señor tu Dios eligiere.* Ni designó estipendios a los reyes. Antes el pueblo, desde Moisés hasta Saúl, vivió cuatrocientos años con sacerdotes y sin rey, al cual finalmente permitió Dios para mal del mismo pueblo, como se expresa en el libro 2 de los Reyes, cap. 8.º

En segundo lugar se arguye, que tampoco fueron convenientemente instituídos los judiciales acerca de la relación mutua entre los ciudadanos.

Pues se mandaba en los Números, cap. 27, que la herencia del hombre muerto sin hijo pasase a la hija; y, sin embargo, Aristóteles (2 Polít. cap. 7.º) dice, *que se perderán reinos y posesiones que pasan a mujeres.* Y en el Levítico, cap. 22, se lee, que todas las posesiones vendidas en el año del jubileo volviesen a los primitivos poseedores; lo cual parece que se oponía a la firmeza de los contratos, sin los cuales no pueden convivir los mortales. Y en el Exodo, cap. 21, fué instituída la pena del talión, para que el reo diese ojo por ojo y diente por diente; cuya excesiva crueldad hizo observar Cristo en San Mateo, cap. 5.º. Y había, además, en aquel pueblo otras sanciones que parecían absurdas.

* * *

Tercero, también parecen incongruos los judiciales que hay en aquella ley respecto de los extranjeros.

Pues, léese en Deuteronomio, cap. 13: *Los amonitas y moabitas, aun después de la décima generación no entraban en la Iglesia del Señor, para siempre.* Y, no obstante, al contrario, añádese: *No abominarás al Idumeo*; lo cual ciertamente parece que se refiere al respeto de las personas, el cual, no obstante, como se

halla en el cap. 10 de los Hechos, no existe en Dios. Y en el Exodo, cap. 20, se previno: *Al huésped no le contristarás ni afligirás*. Y, sin embargo, en el 23, se permitía al mismo pueblo prestar a los extranjeros dinero a usura; los cuales dos preceptos parece que repugnan entre sí.

* * *

Cuarto, tampoco parece que son bastante conformes a razón los judiciales respecto a las personas domésticas. Pues primeramente léese de los siervos en el Exodo, cap. 22: *Quien hiriere a su siervo o sierva con vara, si sobreviviere un día, no estará sujeto a pena, porque es dinero de él*; y permitir que el homicida quede impune es contrario a la naturaleza; por lo cual las leyes humanas castigan también gravemente a los señores que matan a sus siervos.

Y en cuanto a los hijos, dura parece aquella ley del Deuteronomio, cap. 21, a saber, que el padre llevase a su hijo a ser castigado por los ancianos de la ciudad.

Y, finalmente, en cuanto a los consortes, la ley que se tiene en el Deuteronomio, cap. 24, que permitía el libelo de repudio, parece perniciosa contra la naturaza del matrimonio, el cual debe ser perpetuo para educación de la prole.

* * *

Contra todo lo cual está lo que la divina Sabiduría dice en los Proverbios: *Estas son mis palabras; no hay en ellas nada malo y perverso*. Y David dice: *Que los juicios del Señor son verdaderos y justos en sí mismos*.

* * *

No entiendas que hemos tocado esta cuestión para discutirla con cuanta amplitud se nos muestra; pues

esto fué ya llevado a cabo por el casi divino ingenio de Santo Tomás (1, 2, q. 105).

Mas, para no romper el hilo de nuestro discurso, convino que pasemos por esta cuestión siquiera resumidamente.

Responderemos, pues, con una sola conclusión: Los preceptos judiciales de la ley vieja, fué necesario dividir en cuatro miembros.

Efectivamente: siendo la prudencia de dar leyes cierta arte ilustrísima, y el arte reluce en orden y disposición, fué conducente que el número de los judiciales con los que era instituída la república, se dispusiera según las partes insignes y órdenes de la misma república. Y estos órdenes son cuatro en número, a saber, del príncipe a los súbditos y de los súbditos entre sí, y de toda la república a los extranjeros, y de las partes de una misma familia entre sí.

Y así, de los príncipes fueron dadas leyes de lo alto, ya de cómo habían de ser creados, ya de cómo se habían de portar con el pueblo, ya de como el pueblo había de reverenciarlos.

Luego, acerca de los ciudadanos fueron dadas leyes de compras y ventas y de otros contratos que se hacen libremente entre los hombres; y fueron decretados juicios contra los malhechores que violasen los derechos.

Finalmente, se usaron leyes al tenor de las cuales debía portarse el pueblo respecto a los extranjeros, ya en hacer las guerras, ya en recibir a los peregrinos.

Y finalmente, acerca de la familia doméstica fueron añadidas también otras de los siervos y de los consortes e hijos.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde, que, como en el gobierno de la república, háyanse de considerar dos respectos, el primero, que todos los ciudadanos háganse partícipes de la creación de magistrados y del público gobierno; pues, de esta manera, como dice Aristóteles (2 Polític.) hay equidad y, por consiguiente, paz en la República; lo segundo, que se elija el mejor régimen, el cual, según el mismo filósofo (3, Polít.) tiene tres especies: aristocracia, democracia y monarquía; y esto último es lo mejor; por divina providencia guardó Dios todas estas cosas cerca de los príncipes del pueblo. Primero, porque ejercía cuidado peculiar de aquel pueblo, según aquello del Deuteronomio, cap. 7.°: *Te eligió el Señor tu Dios para que seas para el pueblo peculiar*, reservó para sí la elección de rey. De donde, así como él creó al sumo sacerdote, así dice del rey en el lugar citado del Deuteronomio: *Cuando dijeres, constituiré sobre mi rey, constituirás a aquél a quien el Señor tu Dios eligiere del número de tus hermanos*. Por la cual razón eran apremiados por los profetas por mandamiento divino.

Mas, porque el reino, así como es el mejor régimen cuando el rey está dotado de idoneas virtudes, así es pestilentísimo cuando trasciende a tirano, y el pueblo aquél ya era cruel, ya también avaro y libidinoso, con los cuales vicios principalmente corrómpese el rey, difirió cuatrocientos años en darle rey con plenitud de potestad. Gobernó, sin embargo, al pueblo a modo de monarquía, por uno, es decir, por Moisés y por sus sucesores los jueces, hasta que el pueblo, como sacudiendo el régimen divino, quiso crearse rey. De donde (I., Reg. 8) dijo Dios a Samuel: *No te rechazaron a tí, sino a mí, para que no reine sobre ellos*. He aquí cuán

hábil estuvo Dios en sostener el mejor régimen del reino. Por consiguiente, cuán contra su voluntad fué introducida la potestad absoluta del rey, muéstralo el mismo suceso de la cosa. Pues, inmediatamente dividido el reino bajo Roboam, trájose la causa de su desolación, según las palabras de Cristo: *Todo reino dividido en sí mismo será desolado.*

* * *

Y en cuanto a la aristocracia, que es el poder de los primates, mandó que fuesen elegidos setenta varones ancianos de Israel, como es manifiesto en el cap. 11 de los Números, de donde dice el Deuteronomio, cap. 1.º: *Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles, y les constituí príncipes.*

Mas, la democracia, que es el poder popular, en tanto quiso que fuera guardado en cuanto dió al pueblo facultad de crearse magistrados, y que fueran elegidos de todas las tribus. De donde el Exodo, cap. 18: *Toma de toda la plebe varones sabios;* y el Deuteronomio, capítulo 1.º: *Dad vosotros varones sabios*, etc.

Y de que fuesen adjudicados los diezmos a los sacerdotes, no a los príncipes, fué razón, que los sacerdotes, para que fuesen tenidos en mayor reverencia, convino fuesen instituídos de una sola tribu singular, la cual había de ser alimentada por las otras.

Mas los príncipes seglares eran elegidos indistintamente de todas las tribus, y a ellos les eran decretadas las profesiones. Y además, sus estipendios crecían según la necesidad de las guerras, y entonces la naturaleza misma enseñaba que les habían de ser aumentadas las contribuciones populares.

* * *

Acerca de la materia del segundo argumento, débese notar, que las leyes judiciales que servían a los ciudadanos para el humano comercio se dividían en dos órdenes, según las dos comunicaciones de las cosas y conmutaciones que hay en el pueblo.

Pues una comunicación hácese por la pública autoridad del príncipe, y la otra por la voluntad privada de cada uno; pues los hombres son súbditos del príncipe, y las posesiones pertenecen al dominio de los particulares.

Por lo cual, los juicios por los cuáles son los hombres obligados a respetar los derechos, y los suplicios con los cuáles son vengadas las malas acciones, son instituídos por autoridad del príncipe; mas las donaciones de cosas y las conmutaciones son celebradas por la voluntad privada de cada uno.

Y de ambos órdenes dió Dios óptimas leyes judiciales al antiguo pueblo. Pues constituyó, en cuanto a lo primero, jueces y maestros, como es manifiesto en el Deuteronomio, cap. 17, y el número de testigos, y penas diversas para los divesos delitos. Y en cuanto a lo segundo, para establecer más firmemente la paz entre ellos, dividióles la tierra de promisión. De donde, en los Números, cap. 34: *Yo os dí la tierra en posesión, la cual os dividiréis en suerte; a los más daréis la más ancha; a los menos, la más estrecha.* Mas, en cuanto al uso, quiso en cierto modo que los frutos fuesen comunes, según aquéllo del Deuteronomio, cap. 23: *Entrando en la viña del prójimo, come uvas cuanto te agradare.*

Y otras muchas cosas constituyó bellísimamente después, como puede verse en Santo Tomás.

* * *

A la forma, pues, del argumento se responde que de tal manera guardó Dios en la sucesión hereditaria la ley natural, que no quiso que las mujeres sucediesen en el derecho de herencia, sino faltando el varón. Pues, la sucesión del patrimonio debe seguir la naturaleza de la generación, por la cual se propaga la especie; mas la virtud genital reside en los lomos del varón, al cual, por consiguiente, es subordinada por naturaleza la mujer. Por lo cual, la razón natural enseña que pase a la prole masculina, a la cual se traspasa la virtud generativa, la herencia, que transmita con la sangre a sus descendientes.

Y esta estimo que es la primera de todas las causas naturales; por lo cual, los derechos de primogenitura, en las repúblicas bien instituídas, transfiérense por vía masculina, y las mujeres no son admitidas, sino en defecto de los varones.

A lo cual añádese también la segunda razón, que la prudencia del varón es superior a la de la mujer, ya en casos, ya principalmente en aumentar la hacienda familiar. De donde Aristóteles (3 Politic., c. 3), dice: *Del varón es adquirir, de la mujer conservar.* Por lo cual había opinado (2 Ethic.) que los reinos en manos de mujer perecerían.

Añádase, en tercer lugar, que, compitiendo al varón la administración de la herencia, cuando la herencia viénele a la hija, entonces el yerno no es tan aplicado a aumentar la hacienda del suegro y a extender su nombre, como si fuese el hijo. Por lo cual, cuando la cosa que pasa a la hija pasa, por lo mismo, al yerno, parece como si pasase a sangre ajena. Y en la ley vieja fué necesario que la partición de las posesiones que se hizo entre las tribus, no se confundiese. Por más que

en tal evento se había precavido que la hembra heredera no casase con varón que no fuese de su tribu.

Pero entre los cristianos no debe rechazarse a las hijas de la sucesión hereditaria de tal manera que no sean admitidas a heredar ni faltando los hijos. Pues de esta manera suelen alejarse mucho más las primogenituras que si sucediesen las mujeres.

Por la misma razón fué dada también la otra ley del año del jubileo. Pues, si las ventas se hiciesen a perpetuidad, no hubiera sido perpetua la división de las posesiones entre las tribus. Y la razón natural ciertamente no rechaza ésto; pues por aquella razón, como avisa Aristóteles en el lugar próximamente citado, si se venden a perpetuidad las posesiones, suelen las riquezas amontonadas en uno solo dejar pobres a los demás.

* * *

Y la ley del talión no fué incongrua para aquella gente vengadora; para que por ella, la que más dura parecía, fuese contenida para que no se vengasen de los enemigos más acremente, aunque Cristo enseñó que no competía a la benignidad cristiana.

De lo restante ve a Santo Tomás.

Acerca del tercer argumento, hase de anotar, además, que de dos maneras puede portarse la república respecto a los extranjeros, a saber: o por derecho de paz, si traba comercio con ellos, o por derecho de guerra, si son enemigos.

Y por derecho de paz, de tres maneras acercábanse los extranjeros al pueblo judío. Primera, que estuviesen de paso como peregrinos, en favor do los cuales estaba la ley del Exodo, cap. 23: *No serás molesto al peregrino*. Segunda, que habitasen como huéspedes con ellos;

de las cuales también, en el capítulo 20 se había avisado: *No contristarás al huésped.* Tercera, que quisieran ser recibidos en su rito y sociedad, entre los cuales se reconocía orden, según la razón natural. Pues avisa el Filósofo (3, Politic), que los extranjeros no han de ser recibidos temerariamente en la república, a no ser que sean oriundos de abuelo o bisabuelo; de lo contrario, amenazarían muchos peligros a la república. Y por eso, porque los idumeos habían descendido de Esaú, hermano de Jacob, y los mismos israelitas habían peregrinado entre los egipcios durante más de doscientos años, se les mandaba recibirlos pacíficamente y señalar con el carácter de la circuncisión a los prosélitos que quisieran profesar su religión. Mas, porque los amalecitas eran perpetuos enemigos de ellos, según aquello del Exodo, cap. 27: *La guerra de Dios era contra Amalech de generación en generación*, y del mismo modo los amonitas y moabitas habían sido expulsados de la tierra de promisión, sin acepción de personas pudo Dios apartarlos de su república.

* * *

Y de declarar la guerra contra los enemigos y de aceptarla, había escrita santísima ley, en el cap. 20 del Deuteronomio: primero, que se les ofreciese la paz; segundo, que pusiesen la confianza en Dios; tercero, que enviasen a casa a los inidóneos que pudiesen ser estorbo; cuarto, finalmente, que usasen moderadamente de la victoria, perdonando a mujeres y niños.

* * *

Al cuarto argumento, finalmente, se responde que, consistiendo la familia en tres órdenes, a saber: del va-

rón a la mujer, del padre a los hijos y del señor a los siervos, de todos tres procuró Dios dar muy buenas leyes.

Y primero de los siervos, por lo que atañía a mitigar sus trabajos, había mandado en el cap. 5.º del Deuteronomio que descansasen, como los señores, en día de sábado. Además, en memoria de la liberación de Egipto, donde ellos habían servido y en presagio de la libertad cristiana, y principalmente por la caridad fraterna, se había prevenido en el cap. 21 del Exodo «que de los hijos de Israel nadie fuese perpetuamente siervo; sino que al séptimo año saliese libre con todas las cosas que hubiese aportado, y dándole además viático, como se lee en el cap. 15 del Deuteronomio. Ni en cuanto a su venganza fué Dios negligente, antes, en el mismo capítulo 21, estableció que el señor que mutilase a un siervo, le libertase, y que libertase también a la mujer con quien se casase.

Y lo que en el argumento se objetó, a saber, que el matador de un siervo quede impune, se entendía cuando para corregirlo le hubiese golpeado con vara sin intención de herirlo y que después no fuese cierto que por tal herida sobrevino la muerte; pues si por ella moría, entonces hacíase reo el dueño.

Y acerca de los hijos, también en el Exodo. cap. 22, se mandaba a los padres que los educasen religiosamente, que los podían también castigar paternalmente. Mas, porque, como enseña el Filósofo (10 Ethic.), el padre no tiene fuerza coerciva sobre el hijo, cuando pedía esto su crimen, se le mandaba, según se ha argüido, que entregase al hijo al poder público para que lo castigase.

Y acerca de contraer nupcias y de gobernar a las mu-

jeres, había también muy buenas leyes. Sin embargo. fueles permitido el libelo de repudio por la dureza de ellos, que recordaban perpetuamente los odios, para que por aquel mal menor fueran contenidos del mayor, a saber, para que no matasen a las mujeres.

CUESTIÓN SÉPTIMA

De la ley evangélica en cuanto a su substancia

(Santo Tomás, 1, 2, q. 106)

Artículo 1.º

Si la ley nueva es ley escrita o más bien grabada en los corazones

Cuatro géneros de leyes mostramos hacia el comienzo del libro anterior, a saber, eterna, natural y humana (de las cuales se disertó en el libro I), y, finalmente, divina, de la cual vamos a tratar aquí.

Esta dividimos en vieja y nueva. De donde habiendo hablado hasta ahora de la primera, toca que hablemos de la nueva, que es la evangélica. Pues ésta, si se exceptúa la eterna, es la ley de las leyes, por cuya gracia fué creado el mundo, para dar la cual bajó del cielo el mismo Dios y que fué escrita por el dedo del mismo Dios en nuestros corazones, por la cual sola, finalmente, ciérranse a todo el mundo las puertas del infierno y ábrense para la eterna felicidad las del cielo.

Para estudiar, pues, esta sobrecelestial ley, en todas sus partes y dignidades, pregúntase, primero, si ha de decirse escrita, como las leyes humanas y la vieja divina, o más bien, así como la natural es impresa a nuestras mentes por la naturaleza, así lo es ésta sobrenaturalmente.

Pues que sea escrita hay algunos argumentos:

Primero: Esta ley es el mismísimo Evangelio; del cual, no obstante, San Juan, en el capítulo 20, dice: *Esto ha sido escrito para que creáis.*

Segundo: Si esta ley no fuese escrita, sino sólo dictada, nada distaría de la natural, pues que de ésta dice el Profeta: *Ha sido señalada sobre tu rostro la luz de tus ojos.*

Tercero: La ley evangélica es propia de los cristianos, pero la ley solamente dictada es ley común para todas las naciones; pues se lee en la Sabiduría, capítulo 7.°, que la divina sabiduría se difunde por las naciones sobre las almas santas, constituye amigos de Dios y profetas; luego la ley nueva no es ley solamente dictada.

* * *

Lo contrario atestigua el vaticinio de Jeremías, capítulo 31, donde, señalando Dios nuestra ley, dice: *He aquí que vendrán los días, dice el Señor, y consumaré sobre la casa de Israel y sobre la casa de Jacob un testamento nuevo.* Declarando el cual testamento, añade: *Daré mi ley en sus entrañas y la escribiré en sus corazones.* Y esto mismo alega Pablo a este mismo propósito, en su carta a los Hebreos, cap. 8.° Y en la segunda carta, a los Corintios, cap. 3.°, habla más extensamente.

* * *

Esta cuestión trae origen, entre los doctores católicos, de los testimonios de la escritura poco ha citados; por lo cual hácese resaltar la primera excelencia de nuestra ley.

Establezcamos, pues, la conclusión, que es recibida por todos los católicos: Nuestra ley diferénciase esto de la vieja, que aquélla fué escrita en tablas de piedra, pero la nuestra es esculpida en nuestros corazones. Mas, dar a conocer el sentido de la conclusión no es hasta ahora cosa llana. Pues el Agustino, en el libro *de spiritu et littera,* cap. 21, opina que sólo significa esto, que la caridad de Dios, que, según Pablo, es la plenitud y el fin de la ley, es derramada, como dice el mismo Apóstol, sobre nuestros corazones por el Espíritu Santo. Al cual, siguiendo Santo Tomás, así interpreta la conclusión: Cada cosa, dice, como quiere Aristóteles en el libro 9.º de la Etica, parece que es aquello que en ella es lo principal; y esto, en la ley del Nuevo Testamento, es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe de Cristo, y es virtud para cumplir la ley, según aquello a los Romanos, cap. 8.º: *La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús, me libró de la ley del pecado y de la muerte;* pues como esta gracia infúndese interiormente por Dios en nuestros corazones, sucede que la misma ley está principalmente gravada en nuestros corazones. Por más que aquellas cosas que se han de creer y hacer se nos propongan en la sagrada página. Por la cual razón puede decirse secundariamente escrita.

Es, no obstante, necesario exponer esto más copiosamente; porque inmediatamente ofrécense argumentos de todas partes.

Primero, que la virtud de la ley es instruir y dirigir el entendimiento e ilustrar las mentes; y esta virtud hácese manifiesta por la escritura en el Evangelio, así como a los antiguos en su canon; no hay, pues, razón para que la nuestra no se diga escrita como aquélla.

El segundo argumento es, que la caridad y la gracia eran divinamente infundidas en los corazones de lo alto, tanto a los antiguos como a nosotros.

Para el mayor entendimiento, pues, de esto, hanse de discernir dos virtudes de la ley, una directiva, por la cual el entendimiento es iluminado, para que sepa rectamente marchar, y otra de la voluntad, afectiva y motiva para obrar. Y según ambas, la ley evangélica es singularmente esculpida interiormente en el corazón.

Pues al hombre puede enseñársele la ley de dos modos. De un modo, leyendo la escritura, y de otro, oyéndola de viva voz. Y este es el mejor modo, porque el oído, como dice el Filósofo (lib. de sensu et sen.), es el sentido de la disciplina. Y a los antiguos fuéles dada la ley del primer modo, a saber, escrita en tablas de piedra, la cual viendo los súbditos la siguiesen; pero la nuestra nos la envió del cielo Dios, no escrita así, sino que él mismo, procediendo de allí, la divulgó de viva voz en los oídos de los mortales y la imprimió en la mente, es decir, la persuadió por la energía de la palabra y la potencia de los milagros. Y no nos la graba solamente de modo humano para el tiempo, sino que nos engendra sobrenaturalmente el asentimiento de la fe, que nos indica cosas superiores. Y así, como la fe que se ha de engendrar exija dos cosas a saber, que se proponga lo que se ha de creer y que el entendimiento le preste asenso, ambas cosas nos hizo Cristo sin escritura. Aun cuando para aquel primer menester incorporóse a Sí auxiliares, a saber, a los Apostóles y a sus sucesores, que le ayudasen a predicar la misma fe y ley. Y esto es lo que dice el Apóstol (2 ad Cor. 3): *Nuestra epístola sois vosotros, escrita en nuestros corazones*, es decir, grabada por la caridad, en nuestros

corazones. Y cómo fuesen epístola, explanándolo, añade: *Manifestando que sois epístola de Cristo, administrada por vosotros*, es decir, aunque nosotros os hayamos propuesto lo que se ha de creer, Cristo es quien esculpió en vosotros el asentimiento de la fe. Y así, en cuanto a la iluminación del entendimiento, que es la primera virtud de la ley, por la cual de suyo primeramente nuestra ley nos es escrita en la mente, porque el asentimiento de la fe es obra de Dios. Y porque aquellas cosas que son propuestas al entendimiento, en ausencia de Cristo y de los Apóstoles podrían borrarse de la memoria, accidentalmente son escritas. Pues si la voz del Señor sonase siempre a nuestros oídos no tendríamos necesidad alguna de escritura. Por lo cual, como dice el Crisóstomo en el prólogo sobre San Mateo, en vez de libros deberíamos usar de la gracia del Espíritu Santo; mas, porque la rechazamos, se han inventado las letras; pues Cristo no entregó a los Apóstoles nada escrito.

* * *

Mas en cuanto a la otra virtud de la ley, que es estimular y mover la voluntad para obrar, del mismo modo es interiormente escrita; porque no podemos cumplir la ley según el fin del mandante, sino por la gracia y el favor de Dios. Pues la ley sólo muestra qué debemos hacer; quitando, por tanto, excusa, por la cual razón dice Pablo que la letra mata; mas la virtud de obrar se nos da por la gracia y la caridad. Por la cual causa, añade, el Espíritu Santo vivifica. Y esto es lo que dice Juan: La ley fué dada por Moisés, es decir, escrita en tablas, en las cuales no había fuerza alguna de obrar,

sino que la gracia y la verdad (para purificar los corazones, el cual es el fin de la ley) fué hecha por Jesucristo.

* * *

Puesto, pues, todo esto, son facilísimas las soluciones de los argumentos.

Al primero, pues, se responde que, tanto en la ley vieja como en la nueva, se escribieron aquellas cosas que atañen a la fe y gracia del Espíritu Santo; a saber, tanto aquellas que se hicieron para conocer la divinidad de Dios y la humanidad de Cristo, como las prácticas con las que se fomenta la caridad, tanto se les daba en los corazones bajo aquel testamento como se imprime bajo el nuestro.

No obstante, como tanto allí como aquí, por virtud de un solo mediador hacíase aquella impresión, la diferencia es que, no estando allí todavía presente aquel mediador, es decir, que no había predicado por sí mismo, tampoco los sacramentos de aquella ley habían aplicado la virtud de su pasión, todavía no exhibida para dar la gracia; en cambio, la nuestra diónosla el mismo Cristo y la declaró el Espíritu Santo a los Apóstoles, y, por consiguiente, los sacramentos nos infunden la misma caridad y gracia; por eso nuestra ley júzgase, con razón, grabada sobre aquélla en los corazones, como aquélla lo era en las tablas. De donde Pablo no dice simplemente en los corazones, sino en los corazones carnales, aludiendo a las tablas de piedra, que significaban la dureza de los corazones de aquel pueblo, cuando por la caridad de la nueva ley los corazones reblandécense como de carne.

* * *

Y al segundo argumento se responde que la ley natural es grabada en los corazones por vía natural; pero la ley de gracia lo es sobrenaturalmente.

* * *

Y al tercero hase respondido ya que, no sólo bajo la ley escrita, pero ni siquiera bajo la ley de la naturaleza recibió jamás alguno la gracia del Espíritu Santo, sino por la fe de Cristo. Y por eso, aunque la misma sabiduría de la fe justificó a todos los que desde Adán fueron justos, peculiarmente, no obstante, por la presencia del mismo autor de la gracia considérase inscrita en los corazones.

Artículo 2.º

Si la ley nueva justifica

La segunda excelencia de nuestra ley tómase de su efecto, y así se pregunta si tiene virtud de justificar.

Argúyese por la parte negativa: N adie se hace justo sino por la obediendia de la ley divina, según aquello a los Hebreos, cap. 5.º: *Hízose Cristo para todos los que le obedecen causa de salvación eterna.* Y el Evangelio no da universalmente aquello que se requiere para que se le obedezca, según testimonio de Pablo a los romanos, cap. 10: *Que no todos obedecen al Evangelio;* luego la ley nueva no tiene sobre la antigua virtud alguna de justificar.

Segundo: Por aquello de San Pablo a los romanos pruébase que la ley vieja no justificó, porque viniendo ella creció la prevaricación. Pues dice en el cap. 4.º: *La ley obrará; pues donde no hay ley, tampoco preva-*

ricación; pero, mucho peor, la ley nueva agrava la prevaricación, porque es digno de mayor pena quien, después de la ley nueva, que manifiesta más claramente la divina voluntad, delinque, según aquello a los hebreos, capítulo 10: *El que hacía nula la ley de Moisés moría sin compasión alguna, siendo testigos dos o tres; ¿cuán peores suplicios pensáis que merece el que hollare al Hijo de Dios?* Luego la ley nueva justifica menos que la vieja.

Tercero: Justificar es oficio peculiar de Dios, según las palabras de Pablo a los Romanos, cap. 8.º: *Dios es quien justifica*; y la ley vieja, lo mismo que la nueva, fué dada por autoridad de Dios; luego no hay razón para que la nueva justifique más excelentemente que la vieja.

* * *

Mas, contra esto está lo del mismo Pablo a los romanos, cap. 1.º: *No me avergüenzo del Evangelio, pues es virtud de Dios para salvación de todo creyente.* Donde reconoció algo singular en el Evangelio; y la salvación y la justificación es lo mismo; luego la virtud de la ley evangélica es justificar, y, por consiguiente, salvar a los creyentes.

* * *

Esta cuestión es más extensamente tratada y más claramente explicada en la custión tercera, artículo último, cuya solución contiénese en tres conclusiones.

Pues, se han de considerar en la ley, según lo que poco ha decíamos, dos cosas, a saber: las mutuas ense-

ñanzas y los mandamientos exteriormente escritos para creer y obrar; y, además, la interna gracia y el favor del Espíritu Santo para ejecutar las obras de la misma ley, y para conseguir su fin.

Habido lo cual, la primera conclusión es: la ley evangélica, si consideras las puras enseñanzas y los mandamientos y la sustancia de las obras, no justifica más de suyo que la vieja o la misma ley natural. Pues ya dejamos expuesto en el lugar citado cómo las palabra de Pablo: *No por las obras, sino por la fe y la gracia se fortifica el hombre,* no sólo se entienden de las obras de la ley vieja, sino también de las nuestras. Como también aquello que dice que *la letra mata y el espíritu vivifica,* según testimonio de San Agustín (de Spir. et lit.), hase de entender también del mismo Decálogo. Pues, de la misma concupiscencia prohibida en el Decálogo, añade: *No sabía que la concupiscencia fuese pecado, si no dijese la ley: No serás concupiscente.* Pues la ley no hace otra cosa que enseñar qué es pecado; mas, limpiar de pecado, porque la virtud es sobrenatural, sólo se atribuye a la gracia por la fe de Cristo.

Segunda conclusión: La ley evangélica, si meditas su interna virtud, justifica al hombre. Mas como la misma virtud justificaba, no sólo a los padres evangélicos, sino también a los antiguos y a los que vivían justamente bajo la ley natural, pónese una tercera conclusión: la ley evangélica estímase que purifica por encima de las demás, porque el autor de la misma gracia, por cuya fe obrábase antes la salvación, fué dador de nuestra ley, que confirmó con su sangre, con cuyo precio obtenemos la salvadora gracia mediante los sacramentos.

* * *

Por lo cual, a la primera objeción se concede, que a nadie le viene la salvación sino por la obediencia del Evangelio; mas, de ahí sólo se colige que la ley nueva, en cuanto a la sustancia de las obras y los externos mandatos y enseñanzas no justifica por sí, como tampoco la antigua, lo cual concedimos en la primera conclusión.

Y, por consiguiente, respóndese al segundo: La gracia evangélica justifica a los súbitos de manera que, sin embargo, no los confirma para que no puedan pecar; antes, quien violare la ley contra la misma gracia hácese, por lo mismo, reo de mayor suplicio cuanto más claramente conoció la voluntad de su dueño.

Sin embargo, es digno de notarse que las palabras de Pablo: *La ley obra la ira*, no convienen lo mismo a la ley evangélica que a la mosáica; pues la ley vieja significa en su nombre común no la gracia, sino la mera letra; la cual sólo muestra qué es pecado, y, por tanto, es ocasión de pecado, de donde ha de nacer la ira de Dios. Pero la ley evangélica no sólo comprende la letra, sino la gracia y sus sacramentos; por lo cual no es ley de ira, sino de benignidad y misericordia.

Y, por consiguiente, al tercero contéstase casi al mismo tenor, a saber; que, aunque el mismo Dios fué autor de ambas leyes, lo fué, sin embargo, diversamente. Pues aquello lo escribió sólo en tablas; mas la nuestra, del modo expuesto, como dice Pablo, en los corazones de carne. Por lo cual, según se expone en el mismo libro de Agustín (de spiritu et littera), a aquella ley escrita fuera del hombre llámala el mismo Apóstol administración de muerte y de condenación, pero la nuestra administración de espíritu y de justicia.

Artículo 3.°

Si la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo

Sigue, que así como lo disputamos de la vieja, investiguemos de la evangélica por qué no fué dada inmediatamente de creado el mundo.

Argúyese que ésto convino mucho, pues Dios, como se lee en la carta a los romanos, cap. 2.°, no es aceptador de personas; y, sin embargo, como se lee inmediatamente, cap. 3.°: *Todos los hombres pecaron y necesitan de la gracia de Dios*; luego hubo de iluminar con la luz evangélica todo el orbe tan luego cayó el hombre, para que todos entrasen en el camino de la salvación.

Argúyese en segundo lugar: Que la ley evangélica no menos convino que fuese universal en cuanto al lugar que en cuanto al tiempo, pues quiere Dios que todos los hombres sean salvos; y quiso por esta razón, como es manifiesto en San Mateo y en San Marcos, que el Evangelio fuera predicado en todo el mundo; luego debió hacerlo conocer a todos los siglos.

Tercero, finalmente, se arguye: Hubiera sido más sabio proveer al hombre lo necesario para la vida espiritual y eterna, que es más excelente, que a la corporal, que es temporal, y desde el principio atendió providentísimamente al hombre en las cosas temporales, poniendo a su disposición cuanto había criado, como se ve en el Génesis, cap. 1.°; luego debió también desde el principio del mundo instruir a los mortales en la ley evangélica, que era más necesaria para la salud espiritual.

* * *

Contra esto hacen los testimonios apostólicos: *No antes lo que es espiritual, sino lo que es animal.* Y a los Gálatas, cap. 4.º: *Cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo*, etc.

* * *

A la cuestión se responde con facilísima negación: No convino inmediatamente desde el principio del mundo alumbrar a los mortales con la ley evangélica, sino que fué más sabio diferirla por tantos siglos.

Mas para la inteligencia de esta conclusión se ha de prenotar que hay doble sentido de la cuestión: uno, supuesto que no debió darse sino por Cristo, por cuya efusión de sangre había de ser confirmada. Y entonces es lo mismo que si se preguntara si debió Cristo tomar carne inmediatamente desde el comienzo del mundo. Mas no es del presente lugar discutir este sentido. Pues es disputado por Santo Tomás (3 part. q. 1), y nosotros traeremos las razones de esta dilación de tiempo en el artículo último de este libro.

El otro sentido es, si convino que se diera la ley evangélica antes del advenimiento de Cristo o antes de su redención. Y en este sentido se responde que no convino. De lo cual señala tres razones Santo Tomás.

La primera es, que la ley nueva, como ya decíamos poco ha, es principalmente la gracia del Espíritu Santo; la cual, como dice Pablo, el Espíritu Santo derramó abundantemente sobre nosotros; pero la abundancia de la gracia no debió derramarse sino quitando el impedimento que le pone el pecado; de donde en San Juan, capítulo 7.º: *No se había dado todavía el Espíritu* (es decir, rebosando), *porque todavía no era Cristo glori-*

ficado; mas aquel impedimento fué quitado por la muerte de Cristo; luego, hasta que él hubo padecido no era conveniente que se diese la ley de gracia.

Y esta razón expresó San Pablo, en su carta a los Romanos, cap. 8º, donde dice: *Enviando Dios a su hijo en semejanza de carne de pecado, aun del pecado,* es decir, de la carne, que, aunque no en su supuesto, era, sin embargo, infecta de pecado, *condenó al pecado en la carne para que la justificación de la ley se cumpliese en nosotros.* Pues es admirable aquella antítesis por la que se hace manifiesta la divina potencia, a saber, que Dios, no de cualquier manera condenó el pecado, si no por la carne misma, por cuya naturaleza fué cometido el pecado y serpenteaba contra todos.

La ley, pues, de la gracia, cual es la evangélica, debió tomar su vigor de la muerte de Cristo.

* * *

La segunda razón tómase de la perfección de la ley.

Pues guardó Dios el orden de la naturaleza, la cual de lo imperfecto progresa a lo perfecto; como por la edad pueril progresa a la viril. A lo cual alude el Apóstol en aquellas citadas palabras: *No primero lo que es espiritual, sino lo que es animal.* Pues el embrión, como dice el Filósofo, vive primero con vida animal que con vida racional. Y esta razón la declara el mismo Apóstol a los Gálatas, cap. 3.º: *La ley fué nuestro pedagogo en Cristo, para que seamos justificados por la fe; mas cuando vino la fe, ya no estamos bajo pedagogo.* Y así como el maestro es más excelente que el pedagogo, así lo es nuestra ley más que la vieja. Pues el pedagogo aparta del mal con miedo y te-

rror al alumno en la tierna edad, que no es idónea para la doctrina; pero el maestro, enseñando al alumno la más provechosa doctrina, atráele al bien.

* * *

La tercera razón tómase de ahí, que nuestra ley es ley de gracia; y así fué menester que dejado el hombre bajo la ley vieja, cayendo en pecado, reconociese su enfermedad y, por consiguiente, cuán necesitado estaba de la gracia. La cual causa nos manifestó Pablo en su carta a los Romanos, cap. 5.°, donde dice: *Entró la ley para que abundase el delito*; *mas donde abundó el delito sobreabundó la gracia*. Mas esta razón no sólo prueba del Evangelio, que se había de diferir, sino de la misma redención de Cristo.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde que, habiendo sido nuestro linaje justamente despojado del auxilio de la gracia por el pecado de nuestro primer padre, nada más debióle Dios; y así, aquellos a quienes no conservó perecieron por justicia, mas socorrió por misericordia a aquellos a los cuales auxilió por la gracia. De donde el Agustino (in lib. perf. just.) infiere que no hay en Dios acepción alguna de personas, puesto que no ha lugar donde no hay razón alguna de deuda.

Al segundo se responde, que la diversidad de lugares no varía los estados de los hombres; y así, cuando Cristo dió la ley, quiso que se extendiera a todo lugar; mas la diversidad de los tiempos distingue en nuestro linaje diversas edades, de las cuales no todas fueron

capaces del Evangelio. Por más que para cada cual fueron instituídas leyes con las cuales pudieran obtener la salvación.

Al tercero, finalmente. se responde que una es la razón de la providencia en aquellas cosas que atañen a la naturaleza, y otra en aquellas que atañen a la gracia.

Pues los bienes de la naturaleza no se ordenan a quitar el pecado, sino a sostener la vida, y, por eso, debieron serle inmediatamente conservados al hombre desde su creación; mas, porque la gracia se da para quitar el pecado, la ley de la gracia abundante no debió darse sino quitado el impedimento del pecado.

Artículo 4.º

Si la ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo

Habiendo sido la ley vieja repudiada con el advenimiento de la nueva, con razón dudará alguno si ha de venir todavía alguna otra por la cual sea abolida la evangélica.

Y argúyese por la parte afirmativa: Dios (Joan., 16) prometió a sus discípulos que vendría el Espíritu Santo, que les enseñaría toda verdad; mas todavía la Iglesia no conoció todos los divinos misterios, pues muchos revélanse sucesivamente a los sagrados Concilios; luego hase de esperar otra ley, por la cual el Espíritu Santo nos enseñe toda verdad.

Segundo: En San Mateo, cap. 24, dice Cristo: *Se predicará este evangelio del reino en todo el orbe, y entonces vendrá la consumación;* pero el Evangelio de Cristo ha sido ya predicado, y, sin embargo, no vino la

consumación; luego se nos ha de manifestar otro Evangelio del Espíritu Santo y otra ley, divulgada la cual, se haga inmediatamente la consumación.

* * *

Contra esto está la palabra del mismo Redentor, en el mismo cap. 24: *Os digo que no perecerá esta generación hasta que todo sea cumplido.* Lo cual interpreta el Crisóstomo de la generación de los fieles; cuyo estado, pues, durará hasta el fin del mundo.

* * *

A la cuestión se responde con tres conclusiones, que dimanan de esta distinción.

De dos modos acontece que varía el estado del mundo. Uno, según la diversidad de la ley, y de esta manera no variará más nuestra ley, sino que durará hasta el fin del mundo.

Pruebase la conclusión.

Si esta ley nuestra evangélica sucedió a la antigua, ocurrió así porque es más perfecta que ella; pero ninguna puede haber en el mundo más excelente que esta evangélica; luego ninguna otra le ha de suceder.

La primera premisa ha sido ya suficientemente declarada arriba; pues una ley, en tanto es más perfecta, en cuanto está más cercana a su fin; y el fin de la ley. como se lee en la carta a los Romanos, cap. 10, es Cristo; y así, cuanto la vieja ley era más distante de Cristo que la nuestra, tanto era más imperfecta; y la nuestra está tan próxima al mismo fin que le tiene presente; luego ninguna puede haber más perfecta.

Y para que nadie cavile que Cristo podía dar otra más perfecta, argúyese en segundo lugar: La perfección de la ley hase de estimar en último término del fin último; a saber, de la celestial felicidad, a la cual toda ley nos conduce; y ninguna en este siglo puede guiarnos allí más perfectamente, que la que purga a los hombres de toda mancha que nos es impedimento para entrar en el reino, y nos alimenta con el cuerpo del mismo Dios y nos da a beber su sangre, y, por consiguiente, abre todas las puertas del mismo reino; y ésta es nuestra ley, y ello consta por el testimonio del mismo Cristo, el cual, al principio de su predicación, promete a los que hacen penitencia el reino de los cielos; luego no queda otra que pueda ser preferida. Y si nos objetas aquí las palabras del Apóstol (I ad Cor. 13): *Cuando viniere lo que es perfecto, cesará lo que es sólo en parte,* no pones obstáculo, porque allí trata el Apóstol de la perfección que nos aguarda en la patria; donde, a la fe, por su obscuridad, llama consentimiento en parte, el cual desaparecerá por el resplandor de la visión. Pues *le vemos ahora por espejo en enigma; mas entonces, cara a cara.*

De segunda manera puede variar el estado de los hombres, por haberse diversamente a la misma ley. Y de esta segunda manera pónese una segunda conclusión: Nada impide que se mude el estado de la ley nueva, lo mismo que el estado de la vieja.

Lo cual es decir: Así como la vieja unas veces era guardada con más diligencia y otras con más pereza y negligencia, así ocurrió también en el estado evangélico. Pues unas veces brilló con mayor extensión y esplendor el culto cristiano, y otras anduvo más reducido y angustioso el Cristianismo. Y la razón de esta con-

clusión no es Dios; que está dispuestísimo a salvar a todos los hombres, sino la libertad humana. Pues como la gracia evangélica, como se dijo, no confirma en el bien a los que la tienen, sino que los abandona a su arbitrio, aconteció que los que rechazan y desprecian la misma gracia son esclavizados a los deseos carnales.

* * *

Tercera conclusión: Y si se espera un estado de Cristianismo más amplio y más brillante, ninguno, sin embargo, vendrá en que sea más copiosa y abundante la gracia de lo que hasta aquí precedió.

La primera parte es manifiesta, porque como Cristo atestiguó, hasta que el Evangelio sea predicado en todo el mundo, no vendrá el fin. Y a los Romanos, capítulo 11, dice el Apóstol, que cayó ceguera sobre Israel para que entrase la plenitud de las gentes, y así todo Israel fuese salvo. En el cual lugar dejamos declarado cómo antes del fin del mundo ha de ser la ley de Cristo ardientemente abrazada por todos.

Y la segunda parte de la conclusión se prueba: Cuando ningunos santos hubo, aparte de la Virgen Madre de Dios y de los Apóstoles, que recibieron las primicias del Espíritu Santo, no hay por qué esperemos otros de tan grande santidad. A los cuales, sin embargo, sucedió, por la gracia de Dios, numerosísima legión de mártires, confesores y vírgenes. Por lo cual, aun cuando bajo la tiranía del Anticristo no han de faltar próceres de la santidad que, aguantando su cruelísima rabia, apetezcan muertes atrocísimas por la fe de Cristo, no obstante, no igualarán la excelencia de los primitivos.

* * *

Acerca del primer argumento, pues, se ha de notar, que no faltaron herejes que negasen que la misión del Espíritu Santo que Cristo prometió, se llevó a cabo el día de Pentecostés. Y así, los Maniqueos decían que se llevó a cabo en su Maestro, al cual (oye una blasfemia) llamaban espíritu paráclito. Montano y Prisciliano no llegaron a tal blasfemia; decían, no obstante, que tuvo lugar en ellos, como recuerda Agustín, contra Fausto.

Sin embargo, inconcusa queda la católica verdad, que en los Apóstoles se llevó a cabo la misión del Espíritu Santo, pues se les mandó que estuviesen retirados en la ciudad hasta que fuesen vestidos de la virtud de lo alto, como se lee en Lucas, cap. 24, y se les prometió que serían bautizados de Espíritu Santo, como se lee en los Hechos, cap. 1.º, lo cual tuvo lugar cuando se les derramó el mismo espíritu en lenguas de fuego.

De donde Juan, cap. 6.º: *No había sido dado todavía el Espíritu, porque Jesús no era todavía glorificado;* donde se hacen resaltar las consecuencias de las cosas, a saber, que tan luego Cristo hubo sido glorificado, por la resurrección y ascensión, fué el Espíritu plenísmamente dado.

Para responder, pues, al argumento, se niega que la Iglesia no conoció todavía toda la verdad, según la promesa de Cristo. Pues se entiende aquella promesa de toda verdad que es necesaria para la salvación; la cual fueles plenamente enseñada a los Apóstoles, y ellos a su vez la enseñaron al pueblo cristiano, según aquello: *Id y bautizad a todas las gentes, enseñándoles a guardar lo que os he dicho.* Por lo cual, cuando Cristo prometió a Pedro que su fe no faltaría en su Iglesia hasta la consumación de los siglos, prometió allí que conoce-

ría toda verdad necesaria; pero, cuando necesitase de su conocimiento. Por lo cual no conoció simultáneamente todas las cosas, sino que, nacidas herejías en el trascurso del tiempo, es más y más iluminada, como aurora que se levanta.

Mas hay algunas cosas que no son de necesidad para la salvación, y en estas no convino que fueran enseñados los Apóstoles, ni que ellos enseñaran. De donde, en el mismo capítulo (Hechos, I) dice: *No es cosa vuestra conocer los tiempos y los momentos que el padre puso en su potestad.*

* * *

Al segundo se responde que, habiendo llamado Cristo a su evangelio, evangelio del reino de los cielos, fuera necia herejía esperar otro.

Mas, la palabra de Cristo la expone de muchos modos el Agustino, en la epístola 3, a Eutiquio. Pues, primero, no quiso decir otra cosa el Redentor sino que no vendría el fin del mundo antes que se predicase el Evangelio en todo él; mas cuánto tiempo después de haberse predicado vendría, no lo declaró. Segundo, como dice el Crisóstomo e interpretan otros, no habla allí tanto del fin del mundo como de la destrucción de Jerusalén. De donde añade inmediatamente: *Cuando viéreis la abominación de la desolación*, etc., *entonces los que están en Judea huyan a los montes.* Por lo cual, el mismo Crisóstomo opina que antes de aquella destrucción fué el Evangelio predicado en todo el orbe, según la palabra profética que citó el Apóstol a los romanos, en el cap. 10: *En toda la tierra sonó un sonido.* Pues,

si no se entendiese que tuvo ya entonces lugar, fuera nulo el argumento de Pablo, con el cual quería quitar a los judíos toda excusa, los cuales pretextaban, por no haber recibido la fe, que no la habían oído. Aun cuando Agustín defiende en la misma carta, que todavía en tiempo de Pablo no fué cumplido aquel vaticinio, aunque fué hecho con palabras de pretérito. Porque también el profeta lo anunció del mismo modo, y, sin embargo, en su edad no era todavía cumplido.

A lo cual es también parecido aquello de otro salmo: *Atravesaron mis manos y mis pies*. Y, ciertamente, sin un milagro estupendo no habría podido en tan breve tiempo sonar en toda la tierra la trompeta del Evangelio, como procuramos exponerlo más extensamente en el lugar citado sobre San Pablo.

Mas Jerónimo empéñase en dirimir el pleito sobre el mismo lugar de San Mateo, mediante esta distinción. De dos maneras puede entenderse que se divulga el Evangelio: de una manera, que vuelve la fama del nombre cristiano, y de esta manera pudo suceder en el siglo de los Apóstoles, que la misma fama se hubiese derramado de boca en boca por todo el universo, mas no con aquella energía que era menester para persuadir a todos la fe de Cristo.

De otro modo acontece, que se predique efectivamente la fe, de suerte que constituya en culpa a todos los que no la reciban. Y, de este modo, hase de tener con San Agustín, que todavía no había sido predicado el Evangelio al orbe universo.

De donde infiere Santo Tomás, que si del primer modo se entiende la predicacion del Evangelio, se ha de sobreentender con el Crisóstomo, que entonces subsiguió el fin, es decir, la destrucción de Jerusalén.

Pero, después que del segundo modo hubiese llenado todo el orbe, entonces seguirá la consumación del mundo. Pues no puede negarse que en el mismo lugar Cristo habló místicamente de uno y otro fin y término.

CUESTIÓN OCTAVA

De la comparación de la ley vieja con la nueva

(Santo Tomás. 1, 2, q. 107)

Artículo 1.º

Si la ley nueva es complemento de la vieja

Después que la ley divina se distingue en vieja y nueva, es menester saber de qué modos distínguese ésta de aquélla.

Y argúyese, primero, por la parte negativa, que no se distinguen de modo alguno. Ambas leyes se dieron a los cultivadores de la fe de Dios, como que sin ella, como dice Pablo a los Hebreos, cap. 11, no es posible agradar a Dios; mas, es lo mismo nuestra fe y la de los antiguos, como se expuso arriba; luego la misma es la ley.

Argúyese, segundo, que la nueva no es complemento de la vieja; pues completar opónese a evacuar e inveterar; mas la ley nueva evacua a la antigua, según aquello a los Efesios, cap. 2.º: *Evacuando con los decretos la ley de los mandatos*, y la envejeció, es decir, la anticuó, según aquello a los Hebreos, cap. 8.º: *El nuevo testamento envejeció el antiguo*; lo cual, además, mostró también Cristo con el mismo hecho, pues ya enseñó, ya hizo muchas cosas contrarias a aquella ley, como es aquello de Mateo, cap. 5.º: *Oisteis que se dijo a los antiguos*, etc.; *mas yo os digo*.

Pero un contrario no completa al otro; luego la nueva no completó la vieja.

Tercero: Si la nueva fuese complemento de la vieja, seguiríase que estaría contenida en ella, como la verdad en la figura; pues muchas cosas nos han sido dadas a creer y a obrar en la nueva ley, como son los sacramentos y los consejos, que no estaban en la vieja; luego la nuestra no era contenida bajo aquélla; y por consiguiente, tampoco completó aquélla.

* * *

Lo contrario afirma Cristo en San Mateo, cap. 5.º: *No vine a quebrantar la ley, sino a cumplirla.* De donde añade también: *No pasará una jota ni un ápice hasta que todo sea hecho.*

* * *

Y también esta cuestión fué tratada arriba y definida en buena parte.

Mas, echando mano de nuevas razones, se resolverá en tres conclusiones, según el número de los argumentos.

Primera. La ley evangélica ni es radicalmente distinta de la antigua, ni totalmente la misma, sino distante de ella como lo perfecto de lo imperfecto.

Pruébanse todas las partes: Teniendo cada ley fin peculiar, aquéllas son totalmente diversas que tienden a diversos fines; como las leyes de una república administrada por un rey serían distintas de las leyes de otra que fuese gobernada por la aristocracia, y de las leyes de otra que fuese regida por la democracia. Mas aquellas leyes que se ordenan al mismo fin, de las cua-

les una acércase más al dicho fin que la otra, no se diferencian de otra manera que como lo perfecto de lo imperfecto bajo el mismo fin; como las leyes que se dan a los adultos y perfectos varones y aquellas con que son ordenados los niños.

Ejemplo hay en los movimientos naturales. Pues el movimiento hacia arriba es distinto del movimiento progresivo; pero, sin embargo, la más intensa calefacción no es movimiento del todo diverso de la más remisa. A nuestro propósito, pues, tendiendo al mismo fin la ley nueva y la antigua, pues es el mismo el Dios de ambos testamentos, que educaba a aquéllos como a niños bajo pedagogo para la vida eterna, y a nosotros nos ordenó como varones provectos a la misma bienaveaturanza, según aquello a los Romanos, cap. 3.°: *Uno es el Dios que justifica la circuncisión por la fe y el prepucio por la fe*; no son del todo diversas, sino que se diferencian como la ley del temor como férula que contiene a los niños, según significa el Apóstol a los Gálatas, cap. 3.°, y la ley de la caridad, que es vínculo de perfección, con el cual nos educó particularmente Cristo, como se expuso.

Esta conclusión la dejamos expuesta con más extensión y abundamiento en la cuestión primera, art. 1.° de este libro; a saber, cómo nuestra ley es más perfecta que la antigua, porque ahora por sus sacramentos se confiere la gracia, por sola la cual podemos alcanzar el supremo fin de la ley. Pues aquellos eran conservados, no por la ley, sino por la fe y la gracia del mismo nuestro autor.

Y así no necesitamos detenernos más aquí.

* * *

Mas porque dijimos que aquella fué ley de temor, y la nuestra de caridad y de amor, por la cual breve diferencia, dice Agustín contra Adán maniqueo, que se diferencia nuestra ley de la vieja; no se ha de olvidar lo que en los precedentes capítulos anotamos, que no faltaron en aquella ley algunos que eran guiados por el amor. Pues también a ellos se les había mandado en el Levítico, cap. 19: *Amarás a tu prójimo*, y en el Deuteronomio: *Amarás al Señor tu Dios*. En cambio, en la nuestra algunos son contenidos por el temor, pues también a nosotros nos amenaza Cristo con el fuego eterno.

La diferencia, pues, no se ha de tomar de la condición de las personas singulares, sino de la condición de los estados de ambas leyes, en general. Efectivamente, porque aquél era estado de niños que son más bien apartados del mal por el miedo, que llevados al bien por la razón, y nuestro estado, en cambio, es de libres, a quienes Cristo libró de la ley y de la muerte (ad Rom., 8), y son guiados más bien por libre amor filial que por temor servil; la nuestra diese ley de amor, y aquella de temor.

* * *

Y del mismo modo se ha de juzgar de otra diferencia, que el mismo Agustín (contra Faust, libro 4) puso entre las mismas leyes; a saber, que aquel testamento dícese por esto viejo, porque sólo prometía premios temporales y caducos que fenecen; pero el nuestro nuevo, por prometerlos sempiternos, que siempre están frescos; digo, que la diferencia no se ha de ver en las personas, pues también allí algunos eran atraídos

por el premio eterno, y aquí, al contrario, algunos son impulsados por el temporal. Efectivamente, también en el cap. 10 de San Marcos prométese a los que dejan casas y hermanos, que recibirán el céntuplo en esta vida, aparte de la vida eterna; sino que esta diferencia ha de ponerse entre los estados. Pues los niños mantiénense con las presentes golosinas, que, por eso, eran frecuentísimas entonces, y entre nosotros rarísimas, puesto que, como hombres hechos, nos halaga más lo ausente, que es eterno.

Al estilo de ésta, ha de entenderse otra diferencia, que deja ver Pablo Apóstol en su carta a los Romanos, capítulo 4.°, donde llama a la ley antigua ley de los hechos, y a la nueva ley de la fe. Pues no se ha de negar que también entonces hubo fe de Cristo, por la cual tanto ellos como nosotros somos justificados. Ni viceversa, se ha de negar que también nuestra ley contiene hechos, tanto morales, según aquello de San Mateo, capítulo 5.°: *Haced bien a los que os odiaron*, como ceremoniales, como son los sacramentos, según aquello del cap. 20 de San Lucas: *Haced esto en memoria de mi.*

Pero, no obstante, porque aquella ley consiste principalmente en aquellos hechos, que son los ceremoniales, que no justificaban, como nuestros sacramentos, y las obras de los morales no obraban la salvación, sino la fe de Cristo, y nuestra ley, en cambio, consiste principalmente, como se ha expuesto, en la fe interna y gracia, que abundantemente derramó en nosotros el Espíritu Santo; por eso, aquella ley era llamada ley de los hechos, la nuestra, empero, por antonomasia ley de fe y de gracia.

* * *

Segunda conclusión: la ley nuestra fué complemento de la antigua.

Pues todo lo perfecto completó lo que es imperfecto, supliendo sus defectos.

Pues se han de considerar en la ley dos cosas, a saber, el fin y los preceptos; mas el fin de aquella ley era doble. Uno común a ella y a la nuestra, el cual es llevar por la justicia a la vida eterna; el otro peculiar a ella, a saber, prefigurar las futuras verdades.

Y los preceptos eran de tres géneros: morales, ceremoniales y judiciales. Y, en cuanto a todo esto, nuestra ley completó absolutísimamente la vieja. Lo primero de todo, cuanto a aquel fin supremo, que es justificar, la completó, acabando aquello que ella no podía. Pues como aquellas obras no justificaban de suyo, sino en la fe de Cristo, por lo cual cuantos justos partían de la vida eran retenidos en el limbo como en depósito, pidiendo su advenimiento, para que les abriese las puertas del reino, y el dador de nuestra ley hizo aquel beneficio que ellos esperaban, con razón nuestra ley completó por esta razón aquélla. De donde Pablo a los Romanos, cap. 8.°: *Lo que era imposible a la ley, Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado, condenó el pecado en la carne, para que la justificación de la ley* (es decir, la que esperaba la ley) *se cumpliera en nosotros.*

Además, cumplió también el otro fin de la misma ley, a saber, significar lo que era propio de los ceremoniales, exhibiendo las luces de las verdades, de las cuales aquella ley era sombra. De donde a los Colosenses, capítulo 2.°, dice Pablo que aquellas ceremonias fueron sombra de las cosas futuras, mas el cuerpo de Cristo, es decir, la verdad de ellas, pertenecía a Cristo. Por

lo cual aquella ley se decía ley de sombra y de figura; mas la nuestra, ley de verdad.

* * *

En segundo lugar, perfeccionó también los preceptos y los completó Cristo con la ley nueva, con hechos y palabras; pues fué circuncidado y ofrecido al templo, y cumplió otros legales, según aquello a los Gálatas, capítulo 4.º: *Hecho bajo la ley.*

Y de palabra los cumplió de tres maneras, es decir, perfeccionó los preceptos. Primero, enseñando su legítima inteligencia, como los del homicidio y adulterio, cuyo sentido habían depravado los fariseos, enseñando que allí solamente se prohibía el hecho, no el ánimo; pues Cristo enseñó que también se comprendían allí los afectos del alma.

Segundo, dió cautelas para guardarlos con mayor seguridad, como no jurar jamás ni por el cielo, etc., sin exigencia de la necesidad.

Y tercero, sobreañadiendo consejos, como es manifiesto en el cap. 19 de San Mateo, donde al joven que le afirmaba haber cumplido los preceptos le aconsejó que si quería ser perfecto vendiese lo que tenía y le siguiese.

Pues, habiendo Cristo cumplido la ley de estos modos, con razón la deshizo, y, por consiguiente, mostró que era excluída por el Evangelio; pero no destruída con violencia, dice Pablo, porque permanece para testimonio de la nuestra.

* * *

La tercera conclusión es: La ley nueva se contenía en la vieja, no en acto, como lo colocado en el lugar,

sino virtualmente, como lo perfecto se contenía en lo imperfecto, verbigracia, el animal en el embrión y el acto en la potencia, a saber, la especie en el género y el árbol en la simiente.

La conclusión es manifiesta por lo dicho. En el cual sentido entiéndese aquello de Ezequiel, cap. 1.º: *La rueda estaba en la rueda*, es decir, según interpreta San Gregorio, el nuevo testamento en el viejo. De donde el Crisóstomo, exponiendo aquello de San Marcos, cap. 4.º: *Progresivamente fructifica la tierra, primero yerba, después espigas, después plenitud de trigo en la espiga*, lo acomoda a tres géneros de leyes; pues la ley de la naturaleza sólo pudo dar yerbas; la ley de Moisés dió espigas, que la evangélica completó con plenitud de trigo.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde que, aun cuando fuese una misma la fe del antiguo y nuevo testamento, de ahí sólo se colige que fueron una sola ley por parte del fin; sin embargo, porque la misma fe tuvo entonces un estado en el cual se esperaban las cosas futuras, y otro en la nuestra, en el cual goza de aquellos ya presentes; en cuanto a esto son leyes diversas.

* * *

Mas al segundo se niega que el complemento, del modo que se ha expuesto, es contrario a la ecuación y anticuación; antes, los ceremoniales, por razón de que fueron acabados por la verdad, fueron evacuados, es decir, hechos luego mentiras. Pero los morales no fue-

ron evacuados, y tampoco los judiciales de manera que no puedan ser restituídos nuevamente.

Mas los preceptos de Cristo, como enseñó Agustín a Fausto, no eran contrarios a los antiguos. Pues la ley, verbigracia, del libelo de repudio no mandaba repudiar a la mujer; pues entonces sería contraria a ella la prohibición de repudiar; pero lo permitía; enseñando, no obstante, que no fueran fácilmente despedidas las mujeres. Con lo cual estuvo en cierto modo acorde la ley de Cristo, que enseña que no sean despedidas sino por causa de fornicación; aunque corrigiendo a la antigua ley, queriendo que el divorcio sólo fuera en cuanto al lecho y habitación. Del mismo modo se ha decir de la prohibición del juramento y de la mitigación de la ley del talión; pues algunas cosas se habían de permitir a aquel pueblo duro y protervo, que no era decente permitir a los evangélicos.

* * *

Al tercero, por fin, se responde que todo lo que en el nuevo testamento propónese explícitamente para ser creído, implícitamente estaba latente en el viejo; antes, todo lo que se manda que se ha de hacer, aunque parezca más levantado que lo que en el viejo hay manifiestamente, en cuanto a la sustancia casi todo se mencionaba allí. Mas, porque no en cuanto a todo era mandado, fué expuesto por Cristo más abundante y completamente.

Artículo 2.º

Si la ley nueva es más gravosa que la antigua

Finalmente, háse de comparar la ley nueva a la vieja en lo gravosa.

Y se arguye que es más gravosa, ya porque no sólo prohibe los actos externos, sino también los internos, en cuya represión hay angustia y dolor; ya porque aquélla prometía a los que se acercaban a Dios prosperidad temporal, mas la nuestra tribulaciones, según aquello de la segunda carta a los Corintios, cap. 6.º: *Mostrémonos a nosotros mismos como ministros de Dios en mucha paciencia, en las tribulaciones, en las necesidades y en las angustias.*

* * *

Contra esto está el testimonio de Cristo en San Mateo, cap. 6.º: *Venid a mí todos los que trabajáis y sois gravados*, a saber, según la exposición de Hilario, con las cargas de la ley, de las cuales hace mención Pedro en los Hechos, cap. 15. De donde añade: *Mi yugo es suave y mi carga ligera.*

* * *

A la cuestión, supuesta la distinción, respóndese con dos conclusiones.

Pues en la ley háse de considerar doble dificultad y trabajo, a saber, tanto de parte del objeto como del modo de obrar.

Sea, pues, la primera conclusión. Si se pesa la difi-

cultad por parte del objeto, era mucho más gravosa la antigua ley que la nueva; la cual ley antigua imponía en los hombros de aquel pueblo, como dice Pedro, no sólo el Decálogo, sino también una numerosísima e insoportable carga de ceremonias y juicios. Pues de esta manera era congruente ejercitar a aquella gente indómita e inclinadaa novedades para que el ocio no les diese ocasión de mal; cuando la nuestra, aparte de la débil ley natural, no mandó sino los sacramentos, y ellos en bien nuestro.

La segunda conclusión es: Si consideras la dificultad por el modo de obrar, y tienes en cuenta la que Cristo expresó, es en cierto modo más gravosa la nuestra; más precisamente a aquellos que no son imbuídos en los hábitos de las virtudes. Pues nos declaró expresamente que compusiésemos los movimientos del alma, los cuales, como dice Aristóteles (5.° Ethic.), es dificilísimo de reprimir a los que carecen de hábito. Pues, dice, que obrar lo justo es fácil; pero que obrar justamente, es decir, con prontitud y alegría de ánimo, es muy difícil, hasta que se dulcifiquen las virtudes por hábitos ingénitos.

De donde, sobre aquello de San Mateo, cap. 5.°, de los mismos mandatos, dice el Crisóstomo: *Los mandatos de Moisés en acto son fáciles, como no matarás, no adulterarás: pero los mandamientos de Cristo, a saber: No te airarás, no codiciarás, en acto son dificilísimos.* Mas el Agustino, sobre aquello de San Juan, *Sus mandamientos no son gravosos*, dice: *No son gravosos al amante, pero al no amante son gravosos.*

Acerca de la primera conclusión no hemos de dejar de advertir que, aun cuando en el Evangelio dejó Cristo a la Iglesia facultad de añadir sanciones nuevas; no

obstante, de esta facultad deben usar los Prelados con gran templanza y moderación, para que no hagan molesto y acerbo el yugo del Maestro, que quiso El fuera leve y suave. Por lo cual, lo primero de todo que deben tener santísimamente presente al hacer estas leyes, debe ser que ninguna ley se dé sino la que fuese necesaria para la más segura guarda del Evangelio. Pues es el Evangelio el nuevo muro de Sión que debe la Iglesia rodear de antemural.

Luego se ha de cuidar que la muchedumbre de las leyes no las exponga a vilipendio y que sea, por tanto, causa de que no se cumplan, sino que se rediman con precio, y, por consiguiente, derribado el antemural, se cargue el muro. De donde el Agustino, en las inquisiciones de Enero, acerca de la multiplicación de estas leyes, dijo, *que la misma religión nuestra quiso la misericordia de Dios que fuese libre en los manifestísimos y poquísimos sacramentos de sus ritos.*

* * *

Mas acerca de la conclusión posterior observad aquí también que no establecimos que en cuanto al modo de obrar es absolutamente más gravosa nuestra ley que la antigua, sino en cuanto a la expresión; ya porque aquélla, sanamente entendida, comprendía también los movimientos internos, pues mientras prohibía el adulterio y el homicidio, avisaba que se habían de expulsar también del ánimo las afecciones de ellos; ya, principalmente, porque el que permite movimientos del ánimo descompuestos y corrompidos, muy difícilmente puede abstenerse de las malas obras. De donde, aunque pa-

rezca rígida la prohibición del movimiento interno, es, sin embargo, más suave para evitar la obra.

En suma, ve cuán leve y dulce fué la ley de Cristo. Pues contiene sólo tres cosas: preceptos morales, sacramentos y consejos. Y los preceptos morales los mandó porque, siendo de derecho natural, no pudo menos de mandarlos; y los sacramentos, aunque parezcan sobreañadidos, sin embargo, nos son mand ados para que, por la gracia que dan nos doten de poder para cumplir la ley; la cual no nos bastamos a cumplirla por nosotros mismos. Por lo cual, también en esto es más suave nuestra ley que la vieja, en cuanto par a levantarnos la carga de la ley nos dió los sacramentos que eran carga para aquéllos.

Y los consejos nos los enseñó Cristo, de manera que nos hizo ver que eran saludabilísimos para nosotros, pero no nos los impuso con necesidad de precepto.

* * *

Al argumento contrario se responde, pues, que las adversidades y amarguras que la ley nueva ofrece a los que aman a Dios se nos dulcifican por el amor filial y por la esperanza del reino que se nos prepara.

* * *

Es, pues, muy conveniente, que al pie de la presente cuestión, que hemos puesto de las diferencias entre la ley vieja y la nueva, hagamos, según nuestra facultad, un epílogo de todo; las cuales diferencias son doce.

La primera tómase de la dignidad del legislador y ministro de la ley. Pues la antigua fué dada por Moisés,

y la nueva fué dada y promulgada por el mismo Dios hecho hombre. Por lo cual aquélla dícese ley de Moisés y ésta de Cristo.

La segunda es por razón del sujeto. Pues aquélla, como decíamos poco ha, fué escrita fuera del hombre en tablas; mas ésta, dentro, en el alma. Por lo cual, aquélla dícese corporal y escrita; mas ésta espiritual y grabada.

La tercera es por razón del tiempo. Pues aquélla era temporal, es decir, que había de durar por tiempo; mas la nuestra hasta el fin del mundo. Por lo cual, aquélla dícese temporal, mas la nuestra perpetua.

La cuarta, por razón de la universalidad. Pues aquélla era dada a un pueblo peculiar; mas la nuestra al universo mundo. Por lo cual aquélla puede decirse particular, y la nuestra universal.

La quinta diferencia es por razón de la figura. En cuanto aquélla era sombra y figura de la nuestra, y la nuestra verdad de aquélla; por la cual razón, aquélla era sombreada y la nuestra patente.

La sexta, por razón de la significación; pues aunque tuviéramos ellos y nosotros la misma fe necesaria para la salvación, sin embargo, las cosas que ellos creían implícitamente como futuras, nosotros las confesamos explícitamente hechas.

La séptima diferencia, que es la principal, atiéndese por parte de la perfección y del efecto. Pues aun cuando ni nuestras obras ni las de los antiguos justifiquen sin gracia, no obstante, porque no había tenido lugar la pasión ni sus sacramentos conferían gracia, como los nuestros, la ley evangélica justifica, lo cual no puede aquélla hacer de suyo. Por lo cual aquélla se dice ley de obras, y la nuestra ley de fe y de gracia.

De donde la octava diferencin tómase de la naturaleza de los preceptos. Pues aquélla era más pesada, y la nuestra más leve y suave.

Novena diferencia: Nuestra ley contiene más explícitos y más amplios nuestros preceptos que aquélla, como que prohibe más expresamente los actos interiores.

Y la décima, que añade a aquélla la perfección de los consejos.

Undécima: Que aquélla prometía y amenazaba cosas temporales, por lo cual se dice *Ley de temor y de siervos*; mas la nuestra promete herencia sempiterna, por lo cual se dice *Ley de hijos y de libertad.*

La duodécima y suprema diferencia es que aquélla no abría las puertas del cielo, pero la nuestra sí. Por lo cual aquella ley se decía ley de los reinos temporales, que Dios prometió y dió o aquel pueblo; pero la nuestra, ley del reino de los cielos.

CUESTIÓN NOVENA

De lo que se contiene en la ley nueva

(Santo Tomás, 2, 2, q. 108)

Artículo 1.º

Si la ley nueva instituyó suficientemente los actos exteriores

La postrema cuestión de la ley nueva y, por consiguiente, de toda la materin de las leyes, es de aquellas cosas que han sido censtituídas por la misma ley evangélica; de las cuales hay tres géneros, a saber: preceptos, sacramentos y consejos; con las cuales somos instituídos, tanto en cuanto a las obras externas, como también en cuanto a los internos movimientos del alma.

Pregúntase, pues, primero, si instituyó convenientemente las acciones externas.

Y argúyese, por la parte negativa, que acerca de estas acciones nada debió constituir el Evangelio. La ley evangélica es ley del reino de los cielos , como es manifiesto en la predicación de Cristo: *Aproximóse el reino de los cielos;* y en San Mateo, cap. 24: *Será predicado el evangelio del reino*; mas este reino no consiste en obras externas, sino en íntimas, según aquello del capítulo 17 de San Lucas: *El reino de Dios está dentro de vosotros;* y a los Romanos, cap. 14: *No es el reino de Dios comida y bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo.*

Por lo cual, entre las leyes vieja y nuestra reconócese aquella diferencia puesta arriba, que aquélla cohibía la mano, ésta el ánimo. Añádese lo que se dice a los Romanos, cap. 8.º: *ley del espíritu;* y en la segunda carta a los Corintios, cap. 3.º: *donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad*; mas no está la libertad donde el hombre es obligado a hacer o evitar las obras exteriores; luego nada debió decretar de los deberes externos.

En segundo lugar, argúyese principalmente de modo contrario, que fué manca y menos suficiente acerca de estas obras exteriores Pues la ley evangélica pertenece a la fe, que obra por amor, según aquello a los Gálatas, cap 5.º: *En Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad.*

Y de la fe explicó como creíbles mucha cosas que no eran explícitas en la ley vieja; luego debió también sobreañadir preceptos morales acerca de la caridad; lo cual, no obstante, no hizo, porque nos mandó, como aquella, sólo el Decálogo.

Además, también acerca de las ceremonias pertinentes al culto divino parece más limitada y breve; porque sólo nos dió los sacramentos, pero dejó a la Iglesia la institución de las ceremonias, así como también entonces dió muchos preceptos judiciales, y a nosotros, sin embargo, ningunos nos dió; sino que se lo permitió esto a la república, tanto civil como eclesiástica; es, pues, acerca de las cosas exteriores menos suficiente y menos próvida que la antigua.

* * *

Contra ésto es aquéllo de San Mateo, cap. 7.º: *Todo el que oye todas estas mis palabras y las cumple, se asemejará al varón sabio que edificó su casa sobre la piedra;* mas, el sabio edificador nada de aquello permitirá que es conducente a la fábrica.

En esta cuestión hase de meditar la altísima providencia de Dios y su benignidad en hacer la ley evangélica. Lo primero, pues, de todo hase de recordar de lo de arriba dicho este fundamento, que la ley evangélica no sólo es más alta que la humana, como quiera que no sólo nos ordena a un fin natural, sino a fin sobrenatural; sino que también, por esta parte, es más importante que la mosaica, porque la fe y la gracia que aquella prefiguraba nos las da por la pasión de Cristo; por la cual gracia somos introducidos en el reino de los cielos.

Pues, de este fundamento se colige, que nada establece de nuestras obras dicha ley, sino lo que se ordena y refiere a la misma gracia. Y prohibe y aconseja cada cosa en aquel grado y orden que es menester para la misma gracia.

Prehabido lo cual, respóndese a la cuestión con cuatro conclusiones:

La primera es: En las obras exteriores, lo primero de todo, la ley evangélica echó providentísimamente como fundamento los siete sacramentos. Pues, tres géneros de obras tocamos al principio de la cuestión, a saber: sacramentos, preceptos morales y consejos.

Pruébase la conclusión: La gracia, en la cual consiste la sustancia de la ley, considérase de dos maneras, a saber, en cuanto a su generación y adquisición, y, además, en cuanto a su uso y ejercicio; mas, su generación e infusión, es don sobrenatural que nos comunica

Dios por el mediador, a saber, por su Hijo hecho hombre; por lo cual fué él primero lleno de gracia sin medida, según su humanidad, y nos comunica la misma gracia, por tanto, mediante la misma humanidad, en peso y medida, según aquello de Juan, cap. 1.º: *El verbo se hizo carne*, etc. *Le vimos a él lleno de gracia y de verdad*, y *De la plenitud de él recibimos todos nosotros.*

Y porque Dios dispone las mismas cosas sobrenaturales con aquella suavidad que sean participadas al modo de nuestra naturaleza, y nuestro conocimiento comienza por los sentidos, convino supeditarnos la misma gracia a las mismas señales exteriores, para que por ellas, ya fuéramos hechos ciertos, según nuestra capacidad, de nuestra salvación, ya también fuese excitado nuestro ánimo al culto divino. Y estos son los siete sacramentos, de cuya suficiencia no es del presente lugar tratar. Por lo cual fué necesario que el mismo Cristo, como autor de la gracia ya los instituyera por sí mismo, como el Bautismo, la Eucaristía; ya, por tanto, crease los ministros de los mismos sacramentos, a saber, los Apóstoles y discípulos, y todo el orden sacerdotal.

Segunda conclusión: No convino a la majestad y libertad del Evangelio que fuesen instituídas por él otras cosas sagradas, ya observancias ya ceremonias, que las que eran necesarias para administrar los mismos sacramentos; sino que ésto debió confiarlo a la prudencia de la Iglesia.

Pruébase la conclusión por la diferencia entre el estado de la ley antigua y el nuestro. Pues aquel pueblo, como anotamos del Apóstol, estaba como en la edad pueril bajo pedagogo, todavía no dotado de prudencia varonil, y, además, llevaba figuras y sombras de las fu-

turas verdades; por ambas razones, pues, era conducente que Dios le instruyese por sus leyes de todas las cosas, aún las más pequeñas, y no encomendase las instituciones a la república de ellos. Mas, el pueblo cristiano, ya más provecto en edad y prudencia, y, por consiguiente, más idóneo para recibir la herencia, ya porque no debía prefigurar por sus ceremonias otro Mesías, no había razón para que fuese instruído tan peculiarmente en tales ceremonias, sino que se dejase ello entre los oficios de la Iglesia Y principalmente, porque aquel oficio confió lo Cristo al Espíritu Santo, que prometió vendría, para enseñar a la misma Santa Iglesia toda la verdad.

Esto, de las obras con las cuales conseguimos la divina gracia.

Mas aquellas que pertenecen al uso de ella, son los deberes de la caridad que ejercitamos hacia Dios y el prójimo, y por los cuales se nos aumenta la misma gracia por divino favor.

Pero de estas obras, unas son necesarias para la custodia de ella, o necesariamente contrarias a ella; y otras libres, sin las cuales podemos permanecer en la misma gracia de Dios.

Sea, pues, la tercera conclusión: Fué necesario que la ley evangélica mandase por sí las obras que tienen conexión necesaria con la gracia, y prohibiese las que se oponen a ella; y éstas son las que nos ofrece el Decálogo y las que se contienen allí implícitamente, es decir, que se coligen de ahí por necesaria consecuencuencia, de las cuales, en la cuestión tercera distinguimos tres grados.

La conclusión es manifiesta, pues la prudencia del legislador no debió faltar en las cosas necesarias.

Cuarta conclusión: Mas, en las otras que no tienen esta necesaria conexión con la gracia, no fué congruente a la ley evangélica, que por sí las definiese en particular Cristo, sino que, así como se dijo de los ceremoniales, así confiase los judiciales a la república, lo mismo civil que eclesiástica. Pues ya se ha dicho muchas veces que los ceremoniales y judiciales se diferencian de los morales en que no se derivan de los principios de la naturaleza, sino que por cierto arbitrio contraen el precepto general o especial. Y así como los ceremoniales atañen al culto divino, así también los judiciales al estado pacífico de la república. Luego, por la razón ya próximamente señalada, a saber, que el pueblo evangélico progresó en la prudencia y fué admitido como libre a la herencia, había de ser dejado en estas cosas judiciales a su república, como las leyes de los contratos y los suplicios de los malhechores, que allí constituía por sí mismo Dios, y los Prelados evangélicos y los príncipes seglares sancionasen a su arbitrio.

Añádase también otra razón de esto, que aquella ley fué puesta a un solo pueblo débil; pero la nuestra a todo el mundo; luego aquel pueblo podía guardar todas aquellas cosas; pero a los cristianos se les han de poner leyes judiciales, según la diversidad de los tiempos, regiones y hombres. Por lo cual Cristo nada nos amenazó ni prometió sino el infierno y el cielo, y la suficiencia de vida, pues esto suena aquello: *Recibiréis el céntuplo y poseeréis la vida eterna.* Mas las otras obras de supenerogación, ni las mandó, ni quiso en absoluto que todas fuesen mandadas por la Iglesia, sino sólo algunas, como los ayunos de la cuaresma y algunas fiestas. Y lo demás lo aconsejó y dejólo a la opción de cada uno, como veremos en el art. 3.°.

De todo esto, pues, colígese una triple razón por qué Santiago llamó en el cap. 1.° a nuestra ley ley de perfecta libertad. Primero, porque como a hijos adultos y ya salidos de la infancia, entréganos la posesión de la herencia. Segundo, porque no nos sujetó Cristo a los ceremoniales o judiciales como a los antiguos, sino que los dejó libremente a prefectos y magistrados, según la condición de lugares y tiempos. Tercero, porque no quiso que los cumpliéramos como siervos, sino por hábito de la gracia, como hijos libres.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde que, aunque el reino de Dios consista principalmente en actos íntimos del corazón, a saber, en la justicia, paz y gozo espiritual; sin embargo, por consecuencia, pertenecen a aquel reino aquellas obras exteriores que promanan a fuera o por extrínsecos movimientos, como el culto de Dios y de los padres, o sin los cuales no pueden conservarse las mismas cosas espirituales, como los homicidios, los hurtos, etc. Por lo cual, aunque nuestra ley prohiba principalmente el ánimo, sin embargo, debe cohibirlo de aquellas acciones que lo perturban. Así como al revés, prohibiendo a los antiguos la obra, consiguientemente les prohibía el ánimo.

Mas, aquellas cosas que no tienen conexión necesaria con la gracia, la ley evangélica no las constituyó por sí, como la vieja, como son la comida y la bebida, de las que habla Pablo; como la elección de manjares y los ayunos, lo cual no determinó Cristo, sino la Iglesia con su autoridad.

Y al otro miembro del mismo argumento se ha res-

pondido bastantemente cuando explicamos por qué la ley evangélica dícese ley de perfecta libertad.

Y al segundo principal se responde que es diversa la razón de la fe y de los preceptos morales; pues excediendo a la razón la fe, la cual no podemos por lo mismo alcanzar sino por la gracia, fué necesario que una ley de más abundante gracia nos descubriese más abundante y expresamente los misterios de la misma fe; pero los preceptos morales son del derecho natural, los cuales, puestos los fundamentos en el Decálogo, pudo la república cristiana entender.

Al otro miembro del mismo argumento respóndese que, confiriendo gracia los sacramentos de la nueva ley, fué necesario que el mismo autor de la gracia los instituyese; mas, los ritos de los sacramentos y las ceremonias eclesiásticas, porque no son necesarios para la gracia, confíalos Cristo a la Iglesia, de lo cual dimos arriba la razón.

Y si objetas que el mismo Redentor entregó algunas ceremonias a los Apóstoles, como es manifiesto en Lucas, capítulos 9.º y 10: *No poseáis oro ni plata ni dinero en vuestras bolsas;* se responde que aquellas cosas no pertenecen a las ceremonias, sino que fueron o permisiones o instituciones para aquel tiempo necesarias a los Apóstoles.

Permisiones, digo, según exposición del Agustín (in lib. consen. Evang.). Pues como los Apóstoles y los predicadores de la divina palabra tengan derecho de exigir alimentos, aquello *sin bolsa, sin dinero,* etc., no tanto tiene forma de precepto, según Agustín, como de concesión, es decir, *no es necesario proveeros de viático, puesto que tenéis derecho de pedir alimentos.* De donde añade: *Pues digno es el operario de su alimento.*

Mas los restantes santos dicen que hay preceptos no ceremoniales, sino morales; pues los que eran novicios en el discipulado de Cristo y no estaban bastante acostumbrados en la pobreza, que fueran instruídos por la misma mendicidad. De donde a los ya más aprovechados dice el mismo Redentor en el cap. 22 de San Lucas: *Cuando os envié sin saco y sin alforja y sin calzados, ¿os faltó, por ventura, algo?* Y respondiendo que nada, añadió: *Pero ahora el que tiene saco lleve también alforja.* Como si ya entonces hubiesen entrado en el estado de perfecta libertad, cuando ya se les había de dejar que viviesen a su arbitrio.

Artículo 2.º

Si la ley evangélica compuso suficientemente nuestros actos interiores

Después de los actos exteriores sigue juzgar de los interiores, de la manera que proveyó a ellos Cristo por la ley Evangélica.

Argúyese, que los actos de la muerte no fueron abundantemente compuestos por él.

Primero. Como se puede ver en el cap. 5.º de San Mateo, aunque sean diez los preceptos del Decálogo, no obstante, tres cosas precisamente enmendó exacta y expresamente en cuanto a sus internas afecciones, a saber: el homicidio, prohibiendo airarse contra el hermano, y el adulterio, vedando la mirada de la mujer para desearla; y acerca de los perjurios, cortando toda voluntad de jurar: *Digoos que de ningún modo juréis.* Y así, habiendo añadido otros siete, en esta parte no

completó y perfeccionó bastante la abundancia de la justicia de la nueva ley sobre aquella antigua.

Segundo. Se arguye: Aparte de los preceptos del Decálogo, que son morales, había también judiciales y ceremoniales; y de los judiciales sólo corrigió tres cosas en el mismo capítulo, a saber: el repudio de la mujer y la pena del talión y el odio de los enemigos; pero de los ceremoniales nada recordó; luego no compuso suficientemente los afectos humanos.

Tercero. A la legítima composición del ánimo pertenece que nada haga el hombre aparte del fin humano; mas hay otros fines humanos aparte de la vanagloria y del favor mundano, y además, muchas otras obras aparte del ayuno, la oración y la limosna; y Cristo, como puede verse en el mismo lugar, sólo evitó que se hicieran estas tres cosas por la gloria vana del mundo; luego fué demasiado breve en esta institución.

Cuarto. La solicitud humana acerca de aquellas cosas que son necesarias, de tal manera es inspirada por la misma naturaleza, que nos es común con los brutos animales. De donde el Sabio, en el cap. 6.º de los Proverbios, envió al perezoso a la hormiga para que aprendiese a aprovisionarse en el verano lo que le es necesario en el invierno; mas la institución de la fe no quita la naturaleza, sino qne la perfecciona; luego no debió Cristo prohibirnos tan solícitamente la solicitud humana, que no miremos ni siquiera para mañana.

Quinto. Finalmente y último, se arguye que, siendo el juicio acto de justicia, según aquello del salmo, *basta que la justicia se convierta en justicia*, no hay por qué nos apartara con tanto empeño de que juzgáramos.

* * *

En contra está la sentencia del Agustino en el sermón del Señor sobre el monte; donde sobre aquellas palabras: *Quien oye estas mis palabras*, dice, que con aquellas palabras significó Cristo, que aquel divino sermón contiene perfectamente todos los preceptos con los que se formase la vida cristiana.

* * *

A la cuestión, ¿con cuál otra conclusión responderé que con aquel sermón por el cual dió Cristo leyes a todo el orbe e informó perfectamente todas las costumbres humanas en el interior y en la superficie?

Mas cada palabra pedía capítulo aparte, en el que fuera expuesta.

Pero como su exposición es tan extensa en los santos, en cuyos comentarios hacemos nuestras meditaciones, al tenor de nuestro ingenio, las pasaremos aquí superficial y ligeramente.

Pues el Señor allí, como sapientísimo arquitecto, echó el primer fundamento de toda la fábrica cristiana, el cual en las cosas morales es el fin a donde se ordenan todas las costumbres. Mas el fin de nuestras costumbres es la bienaventuranza y felicidad; el cual, por lo mismo, constituyó primero contra la vana opinión de todos los filósofos: *Bienaventurados los pobres de espíritu*, contra aquellos que pusieron la felicidad en las riquezas, como Aristóteles (I Etic.); *bienaventurados los mansos*, contra aquellos que la pusieron en los honores: *bienaventurados los que lloran*, contra aquellos que la habían puesto en los placeres. Luego, constituído el fin, fortificó los pechos de los apóstoles, a los

que había puesto al frente del mundo, para que, como guías y luminarias del mundo, estuviesen tan apartados de todos los afectos terrenos cuanto era necesario a aquellos que, como sal de la tierra y luz del mundo, debían preservarlo de la infección de las cosas temporales y conducirlo a la patria celestial. Luego ordenó temporalmente nuestros ánimos, de donde procede la raíz de las obras en orden a sí mismos, en cuanto a dos cosas, que son necesarias para la virtud: primero, de parte del objeto, a saber, que no sólo nos abstengamos de las malas obras, cuales son el homicidio, el adulterio y otras parecidas, sino que también seamos limpios de sus afectos: *Quien se airare con su hermano,* etc.; *quien viere una mujer,* etc.; pues Dios, escrutador de los corazones, gózase en lo interior de los pechos por encima de todas las obras. Además, rectificó también la intención del fin, de donde emana principalmente la alabanza o vituperio de la obra; a saber, mandando cuidar que nada hagamos por causa de la gloria humana, para que, solicitando de los hombres la merced que él nos ofrece dar cumplidísima, se nos frustre el principal premio.

Además, desciende a imbuir a los hombres en los deberes que deben cumplir respecto a los hombres. Primero, que, usurpando el oficio de Dios, no juzguemos de las cosas ocultas, el cual juicio, dándonos causa de odiar o despreciar a nuestro prójimo, es injurioso y dañoso.

Luego, que tampoco, en injuria de las cosas sagradas, seamos negligentes en aquellas cosas que pertenecen a Dios, a saber, que no las demos a los ineptos e inidóneos o puercos.

Y sobre todas las cosas procuró de tal manera en-

sanchar nuestra caridad, que alcanzase hasta a nuestros enemigos.

Finalmente enseñó cómo sin el divino favor no podemos cumplir los mandamientos de la ley santísima. De donde dice: *Pedid y recibiréis, llamad y se os abrirá.* Y nos previno que nos empeñemos en entrar por la puerta estrecha; pues la huella de la virtud, puesto que es media entre dos extremos, es estrecha, mas el campo para extraviarse, anchísimo. De donde Aristóteles dice que llegar a la meta sólo acontece de una manera; pero extraviarse, de infinitas. Por lo cual nos mandó también apartarnos de los falsos profetas, que nos separan del camino recto.

Finalmente, resplandecen allí muchos otros mandamientos, que la estrechez del presente lugar no permite exponer.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde que Cristo explanó peculiarmente aquellos tres preceptos, porque los fariseos se los interpretaban muy mal al pueblo. Pues estimaban que en sola la obra había culpa, mas no en el afecto; porque (como dice Santo Tomás) les parecía que los movimientos de la ira y de la sensualidad son naturales. Y, además, tal vez (según creo) porque no viendo que por las internas conmociones del ánimo, que no prorrumpen en obras, se irrogue al prójimo daño alguno, no veían tampoco en ellas injusticia alguna; mas Cristo enseñó que ellas eran malas, no sólo porque son causa de las obras, sino porque de suyo son injuriosas. Pues tener odio al prójimo es injuria. Y a la prohibición del perjurio añadió el freno del juramento;

tal vez, porque jurar verdad no pensaban que fuese pecado alguno, aunque se hiciese temerariamente y sin juicio; antes bien, que esto pertenecía a la reverencia de Dios, como algunos blasfemos pretenden ahora, diciendo que el que jura bien, es decir, mucho, es muy creído.

Al segundo respóndese de parecida manera, supuesta aquella diferencia puesta arriba entre los ceremoniales y los judiciales; a saber, que no rechazó la nueva ley tan radicalmente los judiciales, que no puedan nuevamente instituirse; pero que los ceremoniales de tal manera los anuló, que no pueden revivir nuevamente. Por esta causa, Cristo corrigió los judiciales, pero los ceremoniales no, sino que los abrogó.

Pero de dos maneras se alucinaban los fariseos acerca de los judiciales. Pues, primero, algunos que eran permisiones, opinaban que eran de suyo justos y mandados, como el repudio de la mujer y prestar con usura a los extranjeros. Por lo cual de ambas cosas les instruyó. Pues del repudio declaró que no era mandado como justo, sino que se les permitió, por su dureza, como menos malo.

De un segundo modo erraban, estimando que algunas cosas que había establecido la ley que se hicieran por justicia, las mismas se habían de ejecutar por apetito de venganza o por codicia de las cosas temporales o por odio de los enemigos. Por lo cual, Cristo estimó muy importante explanar los tres preceptos en sentido contrario. Pues aquel precepto judicial del talión, que fué dado para que se guardase la justicia, ellos pensaban que se debía ejecutar por causa de venganza. El cual error apartó el Señor de sus ánimos, enseñándonos que debemos tener preparados los ánimos, cuando

lo pidiere la caridad, a no devolver mal por mal; sino que a que hiriese una mejilla se le ofreciese la otra, si conviniese. Del mismo modo, aquel otro juicio de pagar cuatro ovejas por una, excitaba los ánimos de ellos a la codicia, y así, enseñó que estemos prontos a dar la capa al que intente pleitear en juicio sobre la túnica.

Tercero, finalmente, de aquellas leyes que les mandaban hacer la guerra contra cananeos y gebuseos colegían que era mandado el odio contra los enemigos. Y así, enseñó que aquellas leyes ya cesaron, y que los enemigos más bien han de ser amados.

Mas, de los ceremoniales, por la causa dicha, nada recordó; sino que los mató todos de una palabra. Pues cuando Juan, en el cap. 4.°, dijo a la Samaritana: *Vendrá una hora cuando ni en este monte ni en Jerusalem adoraréis al Padre; sino que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad*, enseñando que el templo sería destruído; enseñó igualmente que todos aquellos temporales sacrificios llegarían a ser impedimento para el culto espiritual.

A lo tercero añádese esta respuesta: Todo lo que en el mundo pueden desear los mortales redúcese a aquellas tres cosas que anotó Juan, diciendo: *Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne*, es decir, delicias y placeres corporales; concupiscencia de los ojos, a saber, avidez de riquezas; y soberbia de la vida, es decir, ambición de honor y codicia de gloria.

Pero en la antigua ley no se prometían delicias; antes el pueblo era apartado de ellas. Por lo cual Cristo no tuvo necesidad de apartar al pueblo de ellas. Prometíase, no obstante, alteza de honor y exuberancia de riquezas. Pues se lee en el Deuteronomio, cap. 28: *Si oyeres la voz del Señor, tu Dios, te levantará sobre to-*

das las gentes; y abajo: *Te hará abundar de todos los bienes.*

Estas dos cosas, pues, pretendió Cristo corregir; y, por esto, expulsó la vanagloria de los tres géneros de obras, a las cuales se reducen todos los deberes. Pues cuanto hace el hombre, o lo hace por sí, y esto se significa con el nombre de ayuno por el cual el hombre aplaca sus placeres, o por amor del prójimo, del cual género es la limosna, o por el culto divino, cual es la oración.

De estas tres cosas, pues, porque son obras de supererogación, suelen los hombres ambicionar aura mundana. Y para que no hiciesen algo por causa de avaricia, prohibió inmediatamente diciendo: *No queráis atesoraros tesoros en la tierra.*

* * *

A lo cuarto se responde que Dios no nos prohibió la necesaria solicitud, sino la superflua, la cual consiste en cuatro cosas, a saber: cuando uno pone el fin en las cosas temporales, sirviendo a Dios por lo temporal, estimándolo más que a El mismo; y por esto dice: *No queráis atesorar para vosotros;* pues quien atesora pone el fin en el tesoro, y, por eso, añade: *donde está tu tesoro allí está tu corazón*, es decir, la intención, que es acto cerca del fin. Segundo, que no seamos de tal manera solícitos acerca de las cosas temporales, que desconfiemos del auxilio divino, que tiene también cuidado de nuestras cosas aun en lo temporal; y por eso añadió: *pues sabe vuestro padre qué os hace falta antes que se lo pidáis.* Tercero, que no sea el hombre de tal manera solícito que confíe demasiado en sí mismo;

y, por eso, dice que nadie puede añadir cosa alguna a su estatura. Cuarto, que no nos preocupe ni angustie más de lo justo la solicitud de las cosas futuras; por lo cual dice: *no queráis ser solícitos para mañaua.*

Del mismo modo tampoco prohibió el juicio público, sin el cual los hombres no pueden vivir, sino sólo el temerario, a saber: que no nos precipitemos sin causa y con ligereza acerca de las cosas ocultas.

Artículo 3.º

Si la ley evangélica nos añadió congruamente algunos consejos

Lo último que resta considerar en la ley evangélica es el orden de los consejos por el cual Cristo nos levantó a la cumbre de la bienaventuranza sobre todas las naciones del mundo.

Pregúntase, pues: ¿Diósenos congruamente consejos por la ley evangélica?

Y argúyese primeramente que no hay ningunas obras de los consejos.

Pues todo lo que el hombre puede dar a Dios débeselo a él en virtud del precepto del amor por el cual está obligado a amarle sobre todas las cosas, puesto que nos sacó de la nada; por la cual razón cuanto somos, y, por tanto, podemos, se lo debemos. De donde en el libro primero de los Paralipómenos, cap. 29, dice el Sabio: *Tuyas son todas las cosas; y de aquellas que de tu mano recibimos dímoste a ti;* ninguna obra queda, pues, de supererogación que sea de consejo.

Segundo, argúyese: Si los consejos eran sobre cosas de los mortales, no había razón por qué Dios no diese

los mismos a los antiguos, como a nosotros; pero en la ley antigua no leemos tales consejos; luego no debió añadirlos Cristo.

Tercero: los consejos dánse de aquellas cosas que son convenientes al fin; mas, no todo conviene a los mismos hombres; luego no debió nuestro Señor determinar los consejos, sino, o dejarlos al arbitrio de cada uno, o a la prudencia de los sabios, los cuales enseñarían obras de consejo a aquellos a quienes conociesen idóneos.

Cuarto: si hubiese algunos consejos, principalmente sería de aquellas cosas que pertenecen a la perfección de la vida; mas éstas púsolas Cristo entre los preceptos, en el cap. 5.° de San Mateo, como el amor de los enemigos y dar la otra mejilla al que hiere una de ellas.

* * *

En contrario está aquello del Sabio, en el cap. 29 de los Proverbios: *Deléitase el corazón con ungüento y con varios olores, y endúlzase el alma con los buenos consejos del amigo*; *y Cristo*, *como es sapientísimo, así también es gran amigo nuestro*; luego sus consejos traénos gran peso de emolumentos.

* * *

La solución de la cuestión contiénese en tres conclusiones. La primera es: Muchos son los consejos de derecho natural que, no sólo bajo la ley escrita, sino también antes de ella fueron siempre deberes de virtud.

Pruébase: pues socorrer a los desgraciados, aun

fuera del caso de grave necesidad, siempre fué deber; como también usar de los placeres del mundo con más moderación que permitiese la ley, por alguna buena causa. En suma, renunciar a aquellas cosas que el hombre puede lícitamente hacer, lo consideraron siempre los sabios como un consejo.

Segunda conclusión. Congruentísimamente en la ley nueva son explícitos, no sólo aquellos consejos naturales, sino también otros recientemente puestos que no estaban en la vieja.

Pruébase: Esta diferencia hay entre las obras de consejo y las que son de precepto, que las obras de los preceptos son de necesidad para la salvación; mas las obras de los consejos son deberes de supererogación, por los cuales se llega más expeditamente a la perfección de la caridad; como, pues, entre la ley vieja y la nueva haya esta distancia, que aquélla era ley de servidumbre y de temor, y la nuestra ley de libertad; sucede, por consecuencia, que a aquélla convino no poner sino preceptos, y a la nuestra que diese también consejos que cada uno pudiese ejecutar libremente.

Tercera conclusión: Los consejos evangélicos, y también todos los naturales, redúcense a tres géneros, a saber: la pobreza, continencia y obediencia.

Pruébase: Los consejos, como se ha afirmado en la próxima conclusión, son aquellos por los cuales el hombre marcha más expeditamente a la perfección de la caridad; mas está el hombre de tal manera constituído entre los bienes espirituales, con los que se adquiere la caridad, y los temporales, con los cuales impídese el camino de la misma caridad, que cuanto más se aproxima a aquéllos apártase más de los temporales, y viceversa. Y de los temporales, como poco ha anotába-

mos, hay tres géneros, a saber: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida. Por lo cual, quien en tales cosas pone el fin de manera que establezca reglas de vida según el afecto de ellas, es vacío de caridad, y por eso somos instituídos por los preceptos para usar de ellas debida y justamente, según prescripción; pero arrancar de ellas radicalmente el ánimo no es posible a todos en este mundo, ni siquiera a muchos. Por lo cual, bajo consejo, déjalo esto Cristo a cada uno para que quien pueda alcanzarlo lo alcance.

Y por la pobreza apartamos de nosotros la concupiscencia de los ojos, esto es, las facultades y las riquezas; y, por la continencia, las concupiscibles, es decir, las delicias del tacto, y por la obediencia, la soberbia de los ojos, es decir, los honores y los faustos del mundo.

Estas tres cosas, pues, propuso inmediamente Cristo al frente de sus leyes, a suber: bienaventurados los pobres de espíritu, bienaventurados los mansos, bienaventurados los que lloran. Las cuales tres cosas, por razón del estado, eran necesarias a los Apóstoles, como dejamos escrito sobre las mismas palabras; pero a los demás han sido dejadas de consejo. De donde, como se lee en San Mateo, cap. 19, dice Pedro: *He aquí que dejamos todas las cosas y te seguimos*; *¿qué será, pues, de nosotros?* Por la cual razón los varones apostólicos, es decir, los que pretenden imitar el instituto apostólico, hacen estos votos, según la enseñanza de Cristo al joven: *Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes, y dalo a los pobres, y sígueme.* Donde con la expresión *sígueme* expresó obediencia, que es el supremo de los votos y fin de los otros. Pues por

esto decimos adiós al siglo para seguir más expeditamente a Cristo.

Estas cosas, pues, pónense absolutamente bajo consejo; a las cuales redúcense todos los demás capítulos. Pues dar limosna fuera del caso de necesidad pertenece al consejo de la pobreza, y abstenerse de los placeres lícitos, al consejo de la continencia; y que alguna vez no siga el hombre su voluntad cuando fuere lícito, en cierto modo al consejo de la obediencia, como perdonar la ofensa a quien podrías exigir venganza.

Y si preguntas, ¿qué son aquellas cosas que se introdujeron en la nueva ley? En primer lugar, la virginidad hasta el grado de la Virgen Madre de Dios no se lee que fué de consejo. Y, además, que el hombre lo dejase radicalmente todo, confirmándolo con voto, lo cual, cuando Cristo lo ofreció al joven, quedó éste pasmado como de cosa nueva. A lo cual alude también aquello de Pedro: *¿Qué, pues, será de nosotros?* Como sí hicimos lo que nadie hasta ahora hizo. Por más que también en la ley natural, aunque no por causa de religión, sino de filosofía, enseñan las historias de Diógenes y de muchos Pitagóricos, que despreciaron la opulencia y el esplendor humano. Y como narramos nosotros sobre el cap. 3.° de San Mateo, en la descripción del desierto, sobre el cual predicó Juan la penitencia, hubo también entre los judíos un colegio de esenios, del que hace mención Josefo en el libro 18 de las antigüedades. Y Solino, en el cap. 48, habla de los que, apartados de la sociedad humana, hacían, sin sus mujeres, vida de anacoretas. Mas de éstos se trata más extensamente en el libro 7.° del voto.

* * *

Al primer argumento, pues, se ha de negar, que cuanto podemos hacer débese a Dios por razón de precepto.

Pues el sapientísimo y piadosísimo Dios, al obligarnos con sus leyes, no sólo tuvo cuenta de aquello que le debíamos, sino también de aquello que nuestra imbécil naturaleza puede dar. De donde Pablo dijo: *De las vírgenes no tengo precepto, pero doy consejo.*

Antes al contrario, aparte de los preceptos de los sacramentos, ninguna otra cosa nos mandó que lo que es puesto en el derecho natural; y por este derecho nadie está obligado a hacer siempre cuanto puede, sino a no despreciar los consejos y nada admitir en su ánimo que sea adverso al amor de Dios; pues esto es amarle de todo corazón y con toda la mente.

Y aquí se ha de entender aquello del Eclesiástico, capítulo 9.°: *Cuanto puede tu mano óbralo instantáneamente.* Pues si tiene sentido de consejo, nada contra nosotros; pero si tiene fuerza de precepto, entiéndese que cada uno haga, según su estado, lo que debe. Ni tampoco omita tender a la perfección por desprecio y vilipendio de los consejos, como Santo Tomás (2. 2. q. 186, artc. 2), expone. Por lo cual, los que siguen los consejos no son obligados a más alto grado de caridad que los demás; sino que tienden a la caridad por más excelente vía según su profesión; siendo la caridad el fin de los preceptos.

Pero estas cosas no son para estudiarse ahora; pues, en el libro 8.°, que trata del voto, tocaremos esto nuevamente con mayor intensidad.

* * *

Y el segundo argumento lo disuelve la segunda conclusión; donde se da la razón de por qué la ley evangélica dió consejos con mayor conveniencia que la vieja.

* * *

Al tercero se responde que Cristo, proponiendo las obras de los consejos, a nadie mandó lo que veía no convenir a todos, sino que lo dejó a la opinión de cada uno, como en el capítulo 19 de San Mateo: *Si quieres ser pefecto*, etc.; y otra vez: *Quien pueda cogerlo, que lo coja.*

* * *

Al cuarto, finalmente, se responde que aquellos consejos que son de derecho natural, muchas veces acontece que son de precepto. Por eso, en cuanto a la preparación del ánimo, somos obligados a estar prontos a cumplirlos cuando lo exigiere la necesidad. Por lo cual Cristo los inscribió en el número de los preceptos; pero, no obstante, fuera del caso de necesidad, son de consejo.

LIBRO TERCERO

De la Justicia y del Derecho

CUESTIÓN PRIMERA

Del Derecho

(Santo Tomás, 2, 2, q. 57)

Artículo 1.º

Si el derecho es objeto de la justicia

A la justicia, para estudiar la cual virtud se escribe esta obra, pertenece el derecho; por lo cual, la escribimos acerca de la justicia y el derecho.

Derecho, como al principio del libro decíamos, tómase de dos maneras; a saber: por la regla de la razón y el dictamen de la prudencia, por la cual regla pesamos la equidad de la justicia, cuales son las leyes; además, por la misma equidad, que es objeto de la justicia, a saber: que constituye la justicia en las cosas.

Así, pues, habiendo ya acabado dos libros acerca del derecho considerado del primer modo, es decir, acerca de las leyes, sigue que, para acercanos más a la definición de la justicia, hablemos del derecho tomado de la segunda manera, como fué por él base de constituir la definición de la justicia.

Contiene, pues, el presente libro, el tercero en orden, el tratado de la justicia en general y sus divisio-

nes en legal y particular y en distributiva y conmutativa, y su primera especie, es decir, la distributiva, donde disputamos de la acepción de personas. La cual materia diserta Santo Tomás en la 2. 2, q. 57 y abajo.

* * *

Pregúntase, pues, primero, si el derecho es objeto de la justicia.

Y argúyese por la parte negativa de las palabras del jurisconsulto Celso, libro 1.° *de Justitia et Jure.*

Derecho es el arte de lo bueno y lo justo, y el arte no es objeto de la virtud de la Justicia, que está en la voluntad, sino de suyo virtud intelectual, como dice Aristóteles en el libro 6.° de la Ética.

Segundo: la Justicia nos somete principalmente a Dios, según aquello de Agustín en el libro de las costumbres de la Iglesia: *La justicia es amor que sólo sirve a Dios, y, por eso, que manda bien a las demás cosas que están sujetas al hombre;* mas el derecho no pertenece a lo divino, sino a lo humano. Pues así Isidoro, en el libro 5.°, cap. 2.°, distingue entre la licitud y el derecho, en que la licitud refiérese a la ley divina, y el derecho, a la humana; luego el derecho no es objeto de la Justicia.

Contra esto está ya el mismo Isidoro, ya el filósofo. Pues dice aquél allí mismo que *ius*, derecho, es dicho así como de justo. Y cítase la distinc. primera del can. *ius.* Y el Filósofo, al principio del libro 5.° de la Ética, dice: *Todos a tal hábito quieren llamarle justicia, por el cual obran las cosas justas.*

Y en el vestíbulo de la cuestión lo primero de todo se ha de suponer que justicia tómase de una manera

con el nombre general por toda virtud. Y así tomada, llámala el Filósofo (5 Etic. c. 1), toda virtud. De donde justo es lo mismo que virtuoso, cualquiera que sea la virtud con que esté dotado. Y la razón de este anchísimo significado es que en toda virtud hay razón de obediencia, debida a la ley. Mas, cuanto encierra razón de deuda toma la forma de la justicia. En el cual significado tomó Cristo, en los caps. 5.º y 6.º de San Mateo, el nombre de justicia: *Si no abundase vuestra justicia*, etc.; *y atended que no hagais vuestra justicia delante de los hombres*; y Pablo, en su primera carta a Timoteo, cap. 1.º: *al justo no se le ha puesto ley.*

Y de esta manera, no tratamos aquí de la Justicia ni tiene objeto peculiar, sino lo propio a cada virtud, es decir, lo que es legítimo; sino que se toma en cuanto es una particular virtud moral y una de las cuatro cardinales, cuyo oficio es hacer lo justo.

Lo segundo, para que nadie nos acuse de perversión del orden, porque habíamos de hablar antes de la justicia que del derecho, conozca que es doctrina de Aristóteles (2 de anima, tex. 32), el cual dice que al tratar de la potencia o el hábito, debe tomarse exordio del objeto, de donde toma su especie el hábito y por el cual debe descubrirse; y el que intenta disputar de los sentidos, primero debe disputar de lo sensible. Pues el ojo no se define propiamente porque sea sentido compuesto así o así, sino porque es el sentido de percibir los colores; y del mismo modo el oído, porque es el sentido de percibir el sonido; y la sierra el instrumento de cortar la madera; y la templanza el hábito por el cual usamos rectamente de las cosas deleitables al tacto. De la misma manera define Aristóteles, en el

lugar citado (5 Etic.), la justicia por lo justo; a saber, porque es hábito por el cual queremos lo justo y obramos lo justo. Y Ulpiano, en el Digesto *de justitia et jure*, dice: *Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho*. Comoquiera, pues, que la justicia defínese por el derecho, con razón hemos de partir del derecho.

Prehabido, pues, esto, respóndese a la cuestión con una sola conclusión.

* * *

El derecho es objeto de la justicia.

La conclusión consta suficientemente de las autoridades de Isidoro y del Filósofo y del Jurisconsulto poco ha citado, que llaman justo a aquello que pone justicia en las cosas; y además demuéstrase por la razón que se toma de las diferencias de la justicia de las demás virtudes.

Son, pues, tres en orden: Primera, porque siendo propio de todas las virtudes hacer la obra recta, sin embargo, la rectitud de las demás virtudes estímase en orden al mismo agente; pero, la justicia, en orden a otro.

Y la razón es, porque la justicia es una virtud que ordena al que la tiene a otro; pero las demás le ordenan a él a sí mismo. Por ejemplo. La templanza versa acerca del recto uso de lo deleitable al tacto; y así pone modo entre dos afecciones del mismo templado, a saber: que no sobrepase la razón en el uso de los manjares y de las funciones venéreas, y que no tome más que lo que pide la sustentación de la vida. Y del mismo modo, la fortaleza pone modo entre el temor y la audacia. Y la

justicia hace igualdad entre el que debe y el otro al que alguno debe; como si cada uno de nosotros tiene cinco y me diste en préstamo uno, por la cual razón sólo tienes cuatro, y yo seis, pide la justicia que te satisfaga uno para que cada uno de nosotros tenga cinco, que es el medio entre cuatro y seis. Del mismo modo, si me prestastes tus servicios, pide la justicia que mi retribución los iguale. Por lo cual, dos cosas dícese que se justifican cuando se adecuan; como, por ejemplo, cuando el arquitecto adapta la piedra a la norma, y el zapatero el calzado al pie.

De esto nace una segunda diferencia, que en la materia de las demás virtudes nada se considera verdadera y legítimamente recto, sino respecto del agente. Por ejemplo: Si el avaro usa de parca mesa, no para vivir templadamente, sino para no gastar dinero, aquella obra no se considerará recta ni medida por la virtud.

Pero si el deudor paga al acreedor cuanto dinero le debe, pero con torcida intención, a saber, para que lo dilapide; o si la espada que tiene en depósito la restituye al dueño, sabiendo que éste la ha pedido para mal uso; entonces tal obra se considerará absolutamente justa, porque es igual a la deuda, aunque no es obra de virtud ni sea virtuoso el que paga o devuelve.

Y de esto origínase nuevamente una tercera diferencia, a saber, que con razón los doctores señalan a la virtud de la justicia como propio objeto lo que llaman derecho y justo; mas no a alguna de las restantes; por razón que en la virtud de la justicia lo mismo justo constitúyese por la naturaleza de la cosa; pero en las demás, sólo por la recta intención del agente. Por lo cual Santo Tomás (lo cual se debe considerar con me-

ditación) da comienzo al tratado de las otras virtudes, a saber, de la fortaleza y de la templanza, no de los objetos de ellas, sino de las virtudes que hacen rectitud en la obra; pero el tratado de la justicia, del objeto, el cual consiste en las cosas mismas. Antes, en las otras virtudes, no se dice tan propiamente objeto como materia acerca de la cual versa la virtud; como la materia de la fortaleza es el peligro de la guerra, y la materia de la templanza los deleitables al tacto, en los cuales la virtud pone el medio entre dos afectos; pero la de la virtud de la justicia es propiamente objeto, que es la igualdad mutua de las cosas a la cual tiende la virtud, como la vista a los colores.

Tenemos, pues, la conclusión, que el derecho es objeto de la justicia.

* * *

No obstante, no faltan quienes, juzgando superficialmente, impugnan esta diferencia.

El Buridano (5 Ethic. q. 2) levántase contra esta doctrina de esta manera. O habla, dice, Santo Tomás de la rectitud de la obra en cuanto es rectitud de virtud, o absolutamente de su rectitud, aunque no se haga por la virtud. Si del primer modo, como los deberes de los otros, así tampoco la obra de la justicia es recta, sino en orden al agente. Pues enseña Aristóteles (2 Etic. c. 4) que no hay obra alguna de virtud si no se hace por elección por un fin legítimo; por lo cual, como poco ha decíamos, quien devuelve la espada al verdadero dueño para que haga un homicidio, no es virtuoso; pero si habla de la rectitud absoluta de la obra, no en cuanto procede de la virtud, entonces también en la materia

de las otras virtudes hállase tal rectitud sin orden al agente; como si alguno guarda por hipocresía la ley del ayuno, o por vanagloria se porta valientemente en la guerra.

Respóndese, no obstante, que la diferencia se pone en la rectitud absolutamente considerada. Y es ésta, que, siendo la rectitud de la justicia hallable por su naturaleza en las cosas mismas, quien paga lo igual a lo debido con mala intención y fin, hace ciertamente obra justa, al dar a otro su derecho, aunque no es justo, es decir, virtuoso, porque no obra cuándo, dónde y cómo es menester. Pero, en las restantes virtudes, si quitas una sola cualquiera circunstancia de la virtud, no queda rectitud moral alguna; es decir, aquel ayuno no es obra templada, ni la acometida en la guerra obra valiente; porque tales obras no tienen otra rectitud que en el orden al hábito de la virtud.

* * *

Así, pues, para responder a las objeciones capitales acerca de la materia del primer argumento, el mismo Buridano y algunos otros de nombre menos significado, niegan que el nombre derecho se tome por el objeto de la justicia; sino que dicen, que es lo mismo que ley, según las palabras de Isidoro que se citan (dest. 1): *Derecho es nombre general; pero ley es especie de derecho.* Mas, quien niega esto, opónese a la verdad armada con la autoridad de todos. Efectivamente, lo que el Filósofo llamó justo, cuando dijo que la justicia es hábito efectriz de cosas justas, el Jurisconsulto llamó abiertamente derecho, diciendo que justicia es la virtud de

dar a cada uno lo suyo. Si, pues, la justicia hace el derecho y lo justo, ¿quién negará que el derecho es objeto de la justicia? Y aun creería que por apócope, es decir, por amputación de sílabas al fin de dicción, *justo* es dicho *jus*, derecho; así como por lo que podéis decimos *puede*. De donde la palabra griega Δικαιον significa promiscuamente justo y *ius*. Por lo cual el mismo Isidoro añade inmediatamente en el mismo lugar que se dijo *ius* porque es justo. Por lo cual, la misma ley dícese justa, porque pone lo justo en las cosas.

Mas, porque las nombres de operarios y artífices transfiérense también a significar artes, como el nombre de la medicina, que es cosa compuesta por el arte acomódase a la misma arte, el nombre *ius* se derivó primero para significar el arte de conocer qué es justo, y de ahí a significar nuevamente la ley.

Pero has de evitar que juzgues que es una misma cosa el arté del bien y de lo justo y la ley; pues el arte no es dictamen, sino más bien ciencia moral, cual es en los jurisconsultos para investigar qué es justo qué determine la ley. Mas la ley es regla de prudencia, o dictamen práctico constituído de ella, como haz, no hagas, el cual está en el príncipe, como declaramos en el libro I, q. 1.ª. Por lo cual, cuando dice Isidoro que la ley es especie de derecho, no toma especie como algo sujeto directamente a género, como lo es hombre a animal; puesto que añade, que *ius* es lo mismo que justo; sino porque es regla y ordenamiento escrito del derecho. Mas el derecho, uno es natural, grabado en nuestra mente, y otro escrito; y, según Isidoro, ley es constitución escrita.

Y por esto descúbrese el sentido de las palabras de Celso: derecho es el arte de lo justo y de lo bueno.

Donde alucinado Acurso, dice: no es lo mismo justo que bueno, fingiendo no sé qué diferencia entre aquellos miembros; cuando, no obstante, lo justo y lo bueno, como anotó allí doctamente Budeo y nosotros declaramos arriba (lib. I, q. 6. art. últ.), en lugar del nombre sencillo tómase por el de epiqueya, a saber, interpretación de la ley, en el caso en que es manifiesto que el legislador, si lo hubiere, no hubiese permitido que se guardase la ley, según el rigor de la escritura, como se colige de la ley *nulla,* Digesto *de legibus*: *Pues las leyes no pueden proveer para todos los casos singulares*, como se tiene en la ley *neque leges* y en la ley *non possunt*, del mismo título.

Por lo cual sucede que cuando el Jurisconsulto dice *derecho es el arte de lo bueno y de lo justo*, derecho tómase, no por el escrito, sino por el natural; en cuanto que la epiqueya, obrando contra las palabras del derecho escrito, conserva ilesa su mente, en el que se conserva el derecho natural. Por lo cual, arte de lo justo y de lo bueno es lo mismo que arte de defender el derecho natural, cuando el escrito aparece inicuo. Pues tiénese en la Institución *de success. libert.*, párrafo 1: *Esta iniquidad de la ley ha sido enmendada por edicto del pretor;* y en el Digesto *quod quisque m.*, etc., ley *si quis*, dice Ulpiano: *Si alguno impetrare contra alguno derecho inicuo*, *use él mismo aquel derecho*. De donde manó también aquel axioma: *Sumo derecho*, *suma injuria*.

Y de todo esto que se ha dicho colígese la intención de Ulpiano en la misma ley, donde dice: *ius* llámase así de justicia. Efectivamente: si tomas *ius* por el objeto de la justicia, como se ha dicho, es falso. Pues más bien al contrario justicia dícese de *ius;* puesto que el

hábito toma su especie del objeto. Aparte de que, por la regla de los gramáticos, la dicción más larga derívase de la más breve. Toma, pues, el Jurisconsulto el derecho por arte y ciencia de juzgar del derecho natural. Y aquélla nace de la justicia, porque sólo aquel que es justo florece en prudencia, como dice Aristóteles (6 Etic.), para juzgar rectamente de las obras.

Haciendo, pues, epílogo de lo dicho, el derecho está en las cosas, pero el arte de lo justo y lo bueno en el entendimiento a obrar lo justo, como el arte fabril. Pero la ley es regla del entendimiento práctico constituída por la prudencia, y, por tanto, la razón de lo justo, es decir, factiva y constitutiva de lo justo, y, finalmente, justicia, es virtud de la voluntad, la cual constituye lo justo en las cosas, según la ley.

Por lo cual sucede, que cuando se dice que se da a alguno su derecho, no se toma de otro modo que en cuanto es objeto de la justicia. Por más que Santo Tomás ve alguna diferencia, a saber, porque dar el derecho es pronunciar sentencia en favor de alguno, ya según la verdad de la cosa, ya según lo alegado y probado, aun cuando según verdad sea inicuo. Y lo que añade, que se toma también derecho por el lugar del tribunal, como cuando se dice que el reo comparece en derecho, tal vez lo tomó del jurisconsulto Pablo, que dice (l. pen., dig. de iust. et iur.): derecho tómase por el lugar. No sé, sin embargo, si está muy bien dicho. Pues cuando se dice que alguno comparece en derecho, parece que derecho se toma del mismo modo que cuando se dice ser llamado a derecho; y ser llamado a derecho, como dice el Jurisconsulto (dig. de in ius vocandi) es ser llamado para investigar el derecho; a saber, para que el actor, que da el nombre del reo, indague si

le patrocina el derecho; donde derecho se toma por el mismo derecho y por ley.

Al segundo argumento se responde que Agustín, cuando dice que justicia es el amor que sirve a Dios, no denota la substancia de la justicia; antes, no pudiendo nadie dar a Dios lo igual, no hay razón alguna propia de justicia entre nosotros y Dios; sino que dice que justicia es amor, es decir, que nace del amor de servir a Dios y que tiende al mismo fin. Por lo cual, lícito (fas) es lo mismo que piadoso y religioso, es decir, digno de ser ponderado; lo cual es algo más excelso que justo.

Artículo 2.°

Si la división del derecho en derecho natural y positivo es conveniente al género

Después que se vió qué es derecho, sigue que hablemos de su división. Si este género, derecho, se divide congruamente en estas dos especies, a saber: natural y positivo.

Y argúyese por la parte negativa: No hay en los hombres derecho alguno natural; luego la división supone algo falso.

Pruébase el antecedente: El derecho natural es inmutable y el mismo en todos, como se tiene en la distinción del canon *ius naturale;* pero en las cosas humanas nada hay inmutable, porque todo lo humano falla en algunos casos; luego no hay derecho alguno natural.

Argúyese en segundo lugar: No hay derecho alguno positivo, pues el derecho positivo es el que se pone por la voluntad y el arbitrio humano, como dice el filó-

sofo (5 Etic., cap. 7), y en la misma distinción Isidoro, donde dice que derecho civil es el que cada pueblo se constituyó a sí mismo. Y por ser puesto por la voluntad humana no se sigue que él es recto, y, por tanto, tampoco que sea derecho; luego no hay derecho alguno positivo.

Tercero: El derecho divino, ni es positivo, porque no se apoya en humana autoridad, ni tampoco natural, porque sobrepasa a la naturaleza; luego la división no es suficiente.

* * *

En contra está la autoridad del Filósofo en el lugar citado (5 Etic., cap. 7), donde el derecho político, es decir, el civil, lo divide en natural y positivo, al cual llama legítimo.

* * *

Aquí es necesario conocer antes que todo, que se parte el derecho en las mismas divisiones, ya lo tomes por ley, ya por lo justo, que es el objeto de la justicia; pues del derecho, que es objeto de la justicia, tiene la justicia razón de virtud, y la ley razón de regla. Por lo cual, todo lo que se ha dicho en el libro primero, cuestión quinta, de las divisiones del derecho tomado por ley, competen también a este lugar, y, por tanto, aquí será más breve la disputa.

Segundo: También aquí hase de observar cautamente que el derecho no se debe dividir igualmente, como casi opina la escuela de jurisperitos, en tres, a saber: en derecho natural, de gentes y civil, aunque parece

que esto opina Isidoro, como se verá en el siguiente artículo. Ni como otros piensan en cuatro, a saber: en estos tres y en derecho divino. Pero si consultas el arte de dividir, derecho, en cuanto es común a lo divino y a lo humano, divídise en dos, a saber: natural y positivo, y a la vez en divino; y, además, el derecho positivo humano en derecho de gentes y civil.

* * *

Con una sola conclusión, pues, respóndese a la cuestión: El derecho, primeramente, se divide en natural y positivo.

Se prueba la conclusión: El derecho o lo justo es lo mismo que lo igual y lo adecuado; mas ésto no puede hacerse sino por alguno de estos dos modos, a saber: o por la naturaleza de las cosas o por convenio de la voluntad humana, pues dejemos un momento la ley divina, de la cual inmediatamente se ha de afirmar otro tanto. Por ejemplo, que el que recibió algo a crédito, enseña la naturaleza que restituya otro tanto; como también que la mujer se una al varón por causa de la generación. Mas que se venda el modio de grano en cinco siclos, no lo hizo ciertamente la naturaleza, sino el convenio humano, como el consentimiento de la república o del príncipe. Pues como quiera que para la razón de ley se requiere fuerza coercitiva, no todo convenio adquiere fuerza de ley, sino el que es de la república. De donde lo que se conviene privadamente entre ciudadanos no es ley, sino pacto. De igual manera, que los consanguíneos en cuarto grado contraigan matrimonio, no lo prohibió la naturaleza, sino la humana voluntad.

Como, pues, sólo de estos dos modos puede acontecer lo ejecutivo y justo, ocurre que los dos miembros abarquen el mismo género de derecho. Así, pues, cuando oyes que derecho natural es aquél que procede de la naturaleza, entendedlo ésto de dos maneras, a saber: de la naturaleza que lo enseña y de la misma que instiga a lo mismo.

De donde Ulpiano (l. 1, digesto *de iust et iure*) dice: *El derecho natural es común de todos, porque se tiene en todas partes por instinto de la naturaleza, no por alguna constitución.* Donde, oponiendo de todas partes natural instinto y constitución, insinúa nuestra bimestre división. Y a lo mismo se refiere la división de Cicerón (in libro Inventionis), que dice: *La naturaleza es un derecho que nos trae, no la opinión, sino cierta fuerza innata.* Y así, todas estas definiciones contitúyense por su causa eficiente. Pero Aristóteles (5 Etic., c. cam citato) lo define por su causa formal, según costumbre de los filósofos, diciendo: *derecho natural es el que tiene en todas partes la misma fuerza, y no porque parece;* es decir, porque en todas partes es necesario por su naturaleza y no porque se pone por el juicio y arbitrio humano. Efectivamente; que el que recibe 10 devuelva otro tanto, no es justo porque así lo estimaron los hombres, sino por su naturaleza, como es caliente el fuego; pero que el trigo se venda en tanto y el vino en tanto, y que este vicio sea vengado con tal suplicio, y se ofrezca este o aquel sacrificio y otras cosas parecidas, no lo hizo justo la naturaleza, sino la voluntad humana. Por lo cual dice allí el filósofo, que lo justo legítimo antes que fuese puesto nada importa, sino después que ha sido puesto.

En suma, esta división presente coincide en lo mismo

con aquélla, por la cual distinguen los doctores que unas cosas son mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas, y otras, o buenas porque son mandadas, o malas porque son prohibidas.

Ofrécese, sin embargo, alguna ambigüedad acerca de aquella definición del derecho natural por la causa eficiente. Pues si es derecho natural lo que la naturaleza enseña, nadie lo podría ignorar; y, sin embargo, hay muchas cosas de derecho natural que ignoran las gentes bárbaras, como anotamos de la fornicación simple por el concilio apostólico (Hechos, 15), la cual por eso fué prohibida a la convertida gentilidad, para que no se excusaran por ignorancia.

Además: Si derecho natural es aquello a lo que instiga la naturaleza, todo derecho natural es necesario; lo cual, sin embargo, parece que es falso, como quiera que puede dispensarse sobre algo, como arriba dijimos.

A lo primero se responde que no todo lo que enseña la naturaleza lo alcanzan todos, sino sólo aquellos que tienen razón serena y libre de toda niebla. Pues los que, sumergidos en los vicios, cubriéronse de tinieblas, no perciben fácilmente los rayos de la naturaleza.

Y la segunda duda fué tocada entre los argumentos al principio de la cuestión.

Respóndese, pues, al primer argumento; cuando se trataba el mismo escrúpulo, concedí que todo derecho natural era absolutamente necesario por su naturaleza. Por lo cual, en el precedente libro, q. 3, dijimos que es indispensable. Y aun el mismo Escoto, aunque estime que los preceptos de la segunda tabla son indispensables, no debe negar que son por su naturaleza necesarios. Sino que tal vez diría que Dios, naturaleza superior, podrá dispensar sobre ellos; como los ánge-

les y los cielos, aunque sean cosas por su naturaleza necesarias, pueden sobrenaturalmente ser aniquilados. Por más que suficientemente se demostró que tampoco ésto es posible de los mismos preceptos, puesto que repugnan a su naturaleza que sean lícitos, como el hombre ser irracional. Mas lo que por su naturaleza es necesario, puede mudarse mudadas las cosas. Pues pue la necesidad de cada cosa se ha de pesar segúr su naturaleza. Pues si la naturaleza de la cosa es inmutable, entonces también su derecho será absolutamente inmutable; como porque el cielo es cosa inmutable, su movimiento es inmutable; mas porque el agua es cosa mudable, aunque en absoluto le sea natural enfriar, sin embargo, cuando está caliente, calienta.

De igual manera, que el depósito se ha de devolver al dueño, considerado de suyo es absolutamente necesario; mas porque el hombre es mudable, cuando el dueño, perfectamente afectado, pide su espada para matar, no se le ha de dar, porque así como si estuviera sano tendría derecho a que se le devolviera, estando enfermo, el derecho es de no devolvérsela. Del mismo modo, es de suyo derecho absolutamente necesario que lo que debas lo pagues; mas cuando no se debe pagar, el derecho no te liga. Esta mudanza, pues, no tanto se hace en el derecho como en los hombres mismos.

Y de esta raíz, al fin del primer libro dedujimos la razón por qué conviene que las leyes humanas se muden alguna vez, a saber, porque se mudan las cosas. Y en el libro 2, q. 3, demostramos que en aquellas leyes que contienen la misma razón y fin de la justicia, no puede caer dispensa; pero sobre aquéllas que no contienen el fin, sino los medios, puede caer, pues éste es un género de cosas naturales que Aristóteles, en el lugar

citado, dice que pueden mudarse. Pues aunque la diestra sea naturalmente más poderosa, alguna vez falla, y es el brazo izquierdo más robusto.

A lo segundo se responde: concedo que no es regla general, que cuanto la voluntad constituye hácese inmediatamente justo. Pues si constituye algo contra derecho natural, nunca obtendrá fuerza de ley, como arriba se dijo y reclama el profeta Isaías, cap. 10: *¡Ay de los que dan leyes inicuas!*

Pero cuando la cosa es no sólo no repugnante a la naturaleza, sino conveniente, según lugar y tiempo, entonces la voluntad humana, si goza de pública autoridad, puede constituir esto; lo cual es justo, porque así ha sido constituído; y, como dice Aristóteles, lo que no importaba ya importa.

A lo tercero, finalmente, se responde, como insinuamos arriba, que el derecho divino no se condivide con la misma división contra el derecho natural y positivo; antes se divide parecidamente.

Y así, para que sea clara la división, primeramente se divide el derecho en divino y humano, y luego ambos miembros se subdividen en la misma proporción, de manera que el derecho divino, uno es natural y otro positivo. Pues todo el derecho natural es divino, por razón de que Dios es autor de la naturaleza y, por consiguiente, de cualquier derecho suyo; y el derecho divivino positivo es el que está puesto por él mismo sobre la naturaleza, como el derecho sacramental de los cristianos, y los ceremoniales y judiciales de la antigua ley.

Y los preceptos de la primera tabla del Decálogo no son dichos absolutamente derecho divino positivo, aunque, como arriba se ha dicho, sean expresados por la

fe; porque proceden de la naturaleza de las cosas, por más que, a no ser por el magisterio de la fe, no son conocidos por todos.

Artículo 3.º

Si el derecho de gentes es el mismo con e. derecho natural

Habiendo puesto solos dos miembros en la próxima división, al distinguir el género del derecho sólo en natural y positivo, queda duda acerca del derecho de gentes: en cuál de aquellos dos miembros se comprende.

Y argúyese que se contiene en el derecho natural.

Pues aquel derecho, en el cual convienen todos los hombres, no puede ser sino natural, el cual, como poco ha decíamos, es común a todos; y en el derecho de gentes convienen todas las gentes, según aquello de Ulpiano (l. 1. dig. *de iust. et iure): Derecho de gentes es el que usan las humanas gentes;* luego, el derecho de gentes y el natural son lo mismo.

En segundo lugar se arguye: La servidumbre es de derecho de gentes, como se tiene en la distinción 1.ª del canon *ius gentium* y en la institución poco ha citada y en el digesto *de iust. et iure*, ley *manumissiones;* mas los hay muchos, como dice el Filósofo, que son naturalmente siervos; luego el derecho de gentes es natural.

Tercero: El derecho se divide en natural y positivo; pero nunca convinieron todas las gentes del mundo establecer algún derecho; luego, la naturaleza enseñó el mismo derecho y, por consiguiente, es natural.

* * *

Contra lo cual está Isidoro (dist. 1.ª, can. *ius autem)*, donde distingue el derecho de gentes del natural, diciendo que el derecho natural o es civil o de gentes.

* * *

A la cuestión se responde con una sola conclusión: El derecho de gentes distínguese del derecho natural y se comprende bajo el derecho positivo.

Esta conclusión, aunque expresamente no la ponga aquí Santo Tomás, sin embargo, sus argumentos con los cuales arguye al principio de la cuestión que el derecho de gentes es natural, insinúan que su mente es negarlo y, por consiguiente, afirmar que es derecho positivo. Aparte que en la 1, 2, q. 95, art. 4.º, afirma esto manifiestamente; donde divide el derecho positivo en derecho de gentes y civil; lo cual expusimos nosotros en el libro I, c. 5.

Y la razón que aduce aquí declara esto mismo.

Pruébase, pues, la conclusión: El derecho natural (como en el próximo artículo dijimos) es aquel que ha sido adecuado por la naturaleza misma de las cosas, y coaptado a otro. Mas, esto acontece de dos maneras: de una manera, según la absoluta consideración de las cosas, como el macho y la hembra se coadaptan por su absoluta naturaleza en un solo oficio de la generación, y el padre cuida de alimentar al hijo; de otra manera, es algo conmensurado a otro, no según su absoluta naturaleza, sino considerado en orden a cierto fin y por ciertas circunstancias. Por ejemplo: Que este predio sea poseído por este señor como propietario, y el otro por otro, la naturaleza de las cosas absolutamente con-

siderada no exige más sino que todo sea poseído en común. No obstante, si se considera el mismo campo como para ser cultivado para dar frutos y poseído en paz, y en el estado de naturaleza corrompida, en el cual los hombres son más perezosos para cumplir las propias obras que han de ceder en bien común, y son ávidos de las cosas ajenas, la razón colige inmediatamente que conviene absolutamente que se haga división de posesiones. Como el Filósofo enseña (2. Polit.), y hemos de mostrar nosotros en el lib. 4, cuest. *de rerum divisione.*

De esta distinción, pues, dedúcese la razón de la conclusión. Pues coger absolutamente la cosa conviene por natural instinto, no sólo a los hombres, sino también a los demás animales; y así, el derecho que es absolutamente natural, como la sociedad del macho y la hembra y la nutrición de la descendencia, es común a todos los animales.

Pero, juzgar de las cosas en orden al fin y bajo ciertas circunstancias, no compete a todos los animales, sino que peculiarmente al hombre, en virtud de la razón, de la cual es propio comparar una cosa a otra. Este derecho, pues, que se constituye por tal razón colativa, dícese derecho de gentes, es decir, derecho que las gentes se constituyeron en cuanto son racionales.

Por esta manera, pues, se esclarecen las palabras de los jurisconsultos, cuya explanación incumbe al filósofo moral. Pues, dice Ulpiano (l. 1., dig. *de iust. et iure)*, que el derecho de gentes se aparta del natural, y que de ahí es lícito entender fácilmente, que éste es común a todos los animales, y aquél a solos los hombres entre sí. Y Cayo (l. omnes populi) dice, que lo que la razón natural constituye entre todos los hombres,

es guardado entre todos por igual, y se llama derecho de gentes. No dice: lo que la simple luz natural; sino lo que la razón, que es propia de los hombres, constituye, es decir, pone.

Y de ahí, finalmente, tómase otro argumento de la conclusión, que el derecho natural es absolutamente necesario, es decir, que no depende del humano consentimiento; mas, el derecho de gentes obliga porque parece así, es decir, porque es juzgado así por los hombres; y nunca se dividirían las posesiones de las cosas, si no consintieren los hombres, en que unos poseyeran aquéllas y otros las otras; luego, el derecho de gentes no es absolutamente natural, sino positivo.

Y si combates nuestra conclusión con este argumento, que de ahí se deduciría, que derecho de gentes es lo mismo que derecho civil; para responderte con más plenitud ahí tienes la diferencia entre estas especies de derecho. Primero de todo, el derecho de gentes y el civil se diferencian del natural, porque el natural es absolutamente necesario, según la absoluta consideración de las cosas, como se ha dicho; y, por tanto, común a todos los animales; pero tanto el derecho de gentes como el civil son puestos por la razón humana.

Pero, el derecho de gentes y el civil, diferéncianse en esta base fundamental, que tomamos, en el libro 1.º, c. 5, art. 4.º, de la mente de Santo Tomás, a saber, que el derecho de gentes procede de los principios naturales de las cosas consideradas en orden a algún fin y circunstancias por vía de conclusión; como si dijeras: «Los campos se han de cultivar», y los hombres son más negligentes para las cosas comunes que para las propias, y, por consiguiente, poséanse ellos privadamente. Pero, el derecho civil se colige de un

solo principio natural y poniendo la otra premisa al arbitrio humano; y así no se colige por vía de ilación, sino por determinación del principio general a la ley especial, como se dijo a la vez de los ceremoniales y judiciales, como si dijeras: «véndanse las cosas en su justo precio»; pero el precio justo del trigo, en razón del presente lugar y tiempo, es de cinco siclos, pues menor no lo permite el derecho natural.

Y del mismo modo; «Ha de ser castigado el malhechor»; luego, el ladrón ha de ser colgado.

De esta primera diferencia síguese una segunda, que para constituir el derecho de gentes no se requiere reunión de los hombres en un solo lugar, porque la razón enseña de suyo a los particulares; mas, para constituir el derecho civil, requiérese el consejo de la república o la autoridad del príncipe, para que se constituya habido consejo de acá y de allá.

Y de ésta, síguese, también, una tercera, a saber: que el derecho de gentes es común a todas las gentes, como se ha dicho; mas, el derecho civil es, como dice Isidoro, lo que cada pueblo o ciudad constitúyese como propio. Por lo cual uno es el derecho de los atenienses, otro el derecho de los romanos, etc., como se tiene en la institución *de iure naturae et gentium,* párrafo *sed ius.*

Y del derecho de gentes se han introducido casi todos los contratos, como la compra y venta, el arriendo, etcétera, sin los cuales no puede subsistir la sociedad humana, como es manifiesto en la misma institución, párrafo *ius autem* y digesto *de iustitia et iure*, l. *ex hoc jure.*

Isidoro, pues, porque conoció que el derecho de gentes se diferenciaba del natural y del civil, para no ha-

cer tantas divisiones, distinguió el derecho en estos tres miembros. Artificiosamente, pues, se divide en derecho natural y positivo, y, además, el derecho positivo humano en derecho de gentes y civil.

Mas, es necesario advertir que no engañe a nadie la división de Aristóteles (lib. 5 Etic. c. 7), donde divide el derecho político en natural y legítimo. Y no toma el político por aquél que para los jurisperitos es civil; pues el derecho natural no es especie del civil, sino contrapuesto a él. Llamó, pues, en general político, a todo derecho de que usa la ciudad; en el cual nombre compréndese tanto el natural, como el de gentes, como también el civil.

Mas, no se extinguieron todos los escrúpulos que brotaron de esta conclusión; pues parece que los derechos están en contra. Como quiera que dice Pomponio (L. *veluti*, digesto *de iustitia et iure*), que la religión hacia a Dios y que obedezcamos a los padres y a la patria, es de derecho de gentes; y Florentino (L. *ut vim)* que rechazar las injurias pertenece al mismo derecho; y todas estas cosas son de derecho natural. Pues el precepto de la religión y de honrar a los padres están en el Decálogo, el cual, como demostramos arriba suficientemente, es germen del derecho natural. Y rechazar las injurias es conclusión de aquel principio: cada cosa apetece conservarse. Luego el derecho de gentes es el mismo que el natural.

Y, en segundo lugar, argúyese, también, lo mismo en el libro próximo, en el cual repetimos muchas veces esta diferencia entre los preceptos morales, por una parte, y los ceremoniales y los judiciales y el derecho civil por otra, a saber, que los morales dedúcense de los principios de la naturaleza por modo de conclu-

sión; pero no los demás, como poco ha declaramos. Por la cual causa dijimos, que el decálogo es de derecho natural; si, pues, el derecho de gentes se infiere de los mismos principios por modo de conclusión, ocurre que es, a la vez, de derecho natural.

* * *

Al primer argumento se responde, que los jurisperitos extienden demasiado el derecho de gentes. Pues estiman que con tal apelación se comprende cuanto es común a todos los mortales; y que el derecho natural es sólo aquello, en lo cual convienen los hombres con los brutos; cuando hay muchos derechos naturales que convienen, peculiarmente, a la naturaleza humana y no a los brutos, como es el Decálogo y lo que allí está implícito.

La diferencia, pues, no es aquélla, sino la que nosotros pusimos, a saber, que lo que se infiere de la absoluta naturaleza de las cosas y las consecuencias necesarias pertenecen al derecho natural; pero aquellas que no por absoluta consideración, sino del modo expuesto en orden a cierto fin, son de derecho de gentes. Por lo cual, el Decálogo no es de derecho de gentes, sino de derecho natural.

Y de esto se deduce la solución del segundo argumento.

Pues, cuando decimos que el derecho de gentes se deriva de los principios de la naturaleza, por vía de ilación, no se entiende que la ilación sea absolutamente necesaria; sino conveniente a la naturaleza de la cosa en orden a tal fin. La división de los dominios no se sigue

tan necesariamente de la necesidad de cultivar los campos o de conseguir pacíficamente la posesión de ellos, como de aquel principio: *No hagas a los demás*, etc., se deriva esta consecuencia: *No matarás*, etc., sino porque es congruentísimo y convenientísimo a aquel fin.

* * *

Y de ahí nace la última duda: Si sobre el derecho de gentes cae dispensa y, por consiguiente, si es indispensable como el derecho natural.

Respóndese con distinción: Pues, algunas cosas de derecho de gentes son tan conducentes a las relaciones humanas, que de ningún modo es honesto dispensar sobre ellas; antes, tal vez la dispensa sería nula, como la división de las cosas de la cual hablábamos poco ha, pues que, a no ser entre religiosos, fuera intolerable la posesión común de las cosas.

Hay otras cosas del mismo derecho que son dispensables con causa. Pues, la servidumbre es de derecho de gentes; y, sin embargo, se dispensó para que no sean tenidos por esclavos los cristianos cogidos en la guerra. Y algunos contratos civiles, aun los que son de derecho de gentes, pueden ser dispensados. Pues es de derecho de gentes guardar la palabra a los enemigos, como conservar los legados en la guerra; no obstante, si la causa de la fe pidiese lo contrario, no se habría de guardar, pues, si esparciesen dogmas corrompidos, habrían de ser quemados. Y no habría necesidad de dispensa.

El primer argumento capital, pues, es ya resuelto; pues se niega que todo aquello en lo cual convienen todas las gentes es derecho natural.

Y al segundo se responde, que el filósofo, cuando dice que hay hombres de su naturaleza esclavos, no toma derecho natural en absoluto; pues ponderada la naturaleza humana, en absoluto, no hay mayor razón para que sirva uno que otro; sino si se pondera en orden al fin, como para que sea uno enseñado por otro y para que sea conservado en la guerra. Y, así, más bien es de derecho de gentes, aun cuando la servidumbre de aquél que es más rudo, para que sea inbuído en costumbres por el más sabio, no es contraria a la libertad, como hemos de decir en el libro 4, en la propia cuestión; y así es más natural, es decir, congruente a la naturaleza del individuo.

A lo tercero, además, se ha de responder, que aun cuando para el derecho de gentes se requiere el consentimiento de los hombres, no se requiere, en cambio, el convenio, como para el derecho civil; pues dispersamente todas las gentes son enseñadas por la razón natural en este derecho.

Artículo 4.º

Si el derecho paterno y dominativo se distinguen por alguna razón entre sí y del justo político

De lo anterior queda duda acerca de algunas especies de derecho, cuales la paterna y dominativa, que no parece se comprendan bajo la denominación de las anteriores.

Pregúntase, pues: Si el derecho paterno y el dominativo distínguense entre sí y del político.

Y argúyese, como tenemos costumbre, por la parte negativa.

A la justicia, en general, pertenece dar a cada uno lo que es suyo; pues, siendo el derecho objeto de la justicia, sucede que mire de igual modo a cada uno. Por lo cual no se ha de distinguir o entre el padre y el hijo o entre el señor y el siervo.

Segundo: La ley que, como dijimos en el artículo primero, es razón y regla constitutiva de lo justo, refiérese al bien común de toda la ciudad, no al privado de alguna persona; y el padre y el hijo, y el señor y el siervo, pertenecen a la familia privada; no se distingue, pues, el derecho paterno y dominativo del político.

Tercero: Si se hubiesen de distinguir estas especies de derecho, por igual razón habríanse de conocer, también, otras muchas según los diversos grados que hay entre los ciudadanos; como derecho militar y de los sacerdotes, etc.

Contra ésto está la autoridad del Filósofo (5 Etic. cap. 6), que distingue el derecho paterno y dominativo del político.

Este artículo se ha puesto solamente para esto, para exponer aquí el lugar citado de Aristóteles.

Al cual, pues, se responde con tres brevísimas conclusiones, con las cuales se expone sumariamente la sentencia de Aristóteles.

La primera es: Entre el padre y el hijo no hay justicia política absoluta, sino sólo relativa. Y recuerda que no tomamos aquí, nosotros, político por lo que es civil, en cuanto se distingue del derecho natural y de gentes; sino, como decíamos próximamente, por lo que es derecho guardado entre los ciudadanos. Pues lo toma de tal manera Aristóteles, que también comprende el natural.

Pruébase, pues, la conclusión: Justo, como hasta

ahora decíamos, es lo mismo que adecuado y medido a otro. Pues no hay justicia sino entre dos o muchos; y es un hombre distinto de otro hombre de dos maneras: De una manera, porque se distingue del otro, absolutamente, como un ciudadano de otro ciudadano. De otra manera, relativamente, a saber, porque en cierto modo es otro, o sea, otro supuesto, y en cierto modo el mismo, a saber, parte del otro. Mas, el hijo no es absolutamente otra cosa distinta del padre, sino sólo relativamente, como parte de él (ut habetar Etic. 8), a saber, semen desprendido de él; luego, entre el padre y el hijo no hay justicia absoluta, sino relativa, la cual llámase peculiarmente justicia paterna.

De parecida manera constitúyese la segunda conclusión: Entre el señor y el siervo no hay justicia absoluta. Porque, como dice el Filósofo (1, Políti c.): El siervo no es absolutamente distinto del señor; antes, cuanto es, es del señor, a saber, instrumento; luego, así como entre el instrumento y el artífice no hay propia razón de justicia, ni el artífice hace injuria al instrumento si usa de él a su arbitrio; así tampoco, en tre el señor y el siervo, si no sólo relativa, es decir, heril.

La tercera conclusión: Entre el varón y la mujer es mayor la razón de lo justo que entre el padre y el hijo y que entre el señor y el siervo. Esta conclusión se ha añadido a las superiores para conciliar al Filósofo con el Apóstol. Pues si oyes al Apóstol, en su carta a los Efesios, que dice que marido y mujer pertenecen al mismo cuerpo, según aquéllo del Génesis, cap. 2: *serán dos en una sola carne*; te parecerá que coliges fácilmente de ahí que hay menor razón de justicia entre marido y mujer que entre padre e hijo, por razón que

parece menos todavía que son dos. Sin embargo, Aristóteles, en el lugar citado, conoció entre ellos mayor razón de justicia. Y la razón es, que ambos, aunque no por igual, dicen, sin embargo, orden al común cuidado de la familia. Por lo cual, los hijos y los siervos, por el mismo derecho están obligados a obedecer a la madre de familias que al padre. Pues, aunque la mujer tenga que obedecer al marido, al cual se une para la generación de la misma prole, y por eso se dice que son de alguna manera el mismo cuerpo, es decir, el mismo principio corporal, por la cual razón, la primera mujer fué hecha de una costilla del varón; no obstante, no cualquiera mujer singular es de tal modo parte del marido como el hijo del padre. Más: si fuera lícito hablar así, es comparte de él; pues ambos son parte de una sola carne y, por eso, dícense dos en una sola carne. Y mucho más se ha al varón como el siervo.

Por lo cual, el Filósofo (1 Politic.), atribuyó a barbarie que la mujer y el siervo se tengan en el mismo grado; y, por eso, entre el varón y la mujer hay justicia económica.

Acerca de la primera conclusión háse de notar, primero, que cuando se afirma que no hay entre el padre y el hijo justicia absoluta, sino sólo relativa; aunque aquel carácter de relativa disminuya la relación de lo justo, no disminuye la razón de deuda y de virtud natural, sino que más bien la aumenta. Efectivamente: diciendo la justicia relación a otro, e insinuando deuda y constituyendo igualdad, por defecto de cualquiera de estas tres razones apártase de la razón de justicia.

Pues entre el padre y el hijo apártase por la primera razón, porque no dice relación a otro absolutamente tal; y también por la razón tercera, porque no podemos

dar a los padres lo igual; pero no por la razón segunda, porque debemos más a los padres que a los demás. Por lo cual guarda pensar que el derecho paterno tiene menos de la naturaleza que el político; antes es más natural, aun cuando tenga menos de justicia.

Y estas razones nos competen con mayor justicia respecto de Dios. Primero, porque, en cierto modo, somos algo de él, no partes, sino efectos, y así mucho menos que a los padres podemos devolverle a él igual.

Mas la liberalidad dista de la razón de justicia, porque no versa acerca de deuda. Síguese de ahí que aquella justicia relativa, que es de padre a hijo, es algo más excelente que la simple justicia, como que es piedad.

* * *

Preguntarás, tal vez: Si, cuando dijimos que entre padre e hijo no hay justicia absoluta, entiéndese por ambas partes; a saber, tanto del padre al hijo, como del hijo al padre.

Se responde, que por ambas partes se entiende, aunque no por igual razón; pues del hijo al padre no hay justicia absoluta, no sólo porque es parte, sino porque no puede devolver igual; y del padre al hijo, no por la segunda razón, sino por la primera; porque se ha como el todo a la parte. De donde, así como entre el hombre y sus miembros no hay propia razón de justicia, porque no son absolutamente dos cosas; así tampoco entre el padre y el hijo; pues cuanto a éste se refiere, refiérese también, de algún modo, al primero, y la prosperidad y adversidad del hijo toca al mismo padre. De donde Se-

leuco, Monarca de los Locrenses, cuando se hubieron de arrancar ambos ojos a su hijo, dividió el suplicio por igual para que se arrancase uno a cada uno, como si fuesen un sólo hombre.

Y a esta verdad tal vez alguno presente este argumento. Sea que, mientras el hijo está bajo el cuidado del padre, sea algo del padre; no obstante, después que se ha emancipado, ya desde entonces, viviendo por su cuenta, hácese ciudadano como es el padre; al cual, después son encargadas las públicas magistraturas. Más: a veces, es superior al padre, a saber: o Pretor, o Cónsul, o General. Además, entre el padre y el hijo pueden celebrarse entonces contratos de compraventa y otros, en los cuales la razón del Derecho pende por ambas partes al mismo nivel; luego, entre el padre y el hijo puede haber perfecta razón de justicia. Y esto parece indicar Santo Tomás en la solución del segundo argumento, donde dice que el padre y el hijo, el señor y el siervo, pueden considerarse en cuanto son hombres y en cuanto uno es algo de otro; y, así, dánse también algunas leyes cómo se deban portar con los hijos. Cayetano pretende que, como quiera se consideren los hijos, no hay entre ellos y los padres derecho absoluto, sino relativo. Pues el derecho, dice, que hay entre ellos en cuanto hombres, modifícase por la razón de que uno es parte de otro. Y así queda derecho relativo, a saber, paterno.

Mas, si mi juicio es de alguna importancia, distinguiría más bien, que, en cuanto a los derechos naturales, siempre queda derecho paterno entre los hijos, aun emancipados, y los padres, a saber, en cuanto a los honores que se les han de tributar y en cuanto algunos obsequios y auxilios, cuando les fueran necesarios los

servicios de los hijos; pero, en cuanto a lo civil, hay derecho y justicia absoluta entre ellos.

* * *

Al primer argumento, pues, se concede que pertenece a la justicia dar a cada uno lo que es suyo; supuesto, sin embargo, que sea de uno a otro totalmente distinto. Pues, cuando alguno se da a sí mismo algo que se debe, a saber, mantenimiento o bebida, no hace justicia absoluta, y, por consiguiente, tampoco cuando el padre alimenta al hijo.

La respuesta al segundo derívase también de lo superior. Pues, aunque la justicia se refiera al bien común, no obsta para que entre el padre y el hijo no tenga razón perfecta. No obstante, porque las partes del hogar familiar refiérense también al bien común, también la justicia pone leyes, tanto a los padres respecto a los hijos, como a los señores respecto a los siervos.

A lo tercero, no se niega que también en la república distínguese el derecho militar y el derecho sacerdotal, como se concedió y declaró en el libro I al exponer las divisiones de las leyes. No obstante, aquellos derechos por ninguna razón se apartan de la perfecta justicia, como los paternos, porque ella es de uno a otro absolutamente distinto. Pues todos los miembros de la república tienen orden inmediato al bien común, y así, tan justo es entre el Príncipe y el ciudadano, y entre cualquier Magistrado y el súbdito, como entre los demás ciudadanos; pero se diferencian aquellos derechos con relación a los diversos oficios, como se declaró en el lugar citado.

CUESTIÓN SEGUNDA

De la Justicia

(Santo Tomás, 2. 2, q. 58)

Artículo 1.º

Si la definición de la justicia ha sido rectamente dada por los jurisperitos

Prefinida, pues, la naturaleza del derecho, sigue que mostremos por su definición y circunscribamos con todas las notas la virtud misma de la justicia, acerca de la cual compusimos la presente obra.

Pregúntase, pues: Si la definición de Ulpiano (digesto *de iust. et iure*) por la cual dice, que *Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho*, declara en absoluto la definición de la justicia.

* * *

Y argúyese por la parte negativa.

El Filósofo (5 Eth.) dice, que justicia es un hábito por el cual obramos y queremos lo justo; no es, pues, voluntad lo que es potencia.

Segundo: Sola la voluntad es perpetua; luego o la justicia no es voluntad perpetua, o no la hay en los hombres.

Tercero: Perpetuo o constante es lo mismo; luego lo uno o lo otro sobra en la definición.

Cuarto: Dar el derecho es oficio propio del príncipe; no compete, pues, esto al hábito de la justicia.

* * *

En contra está la autoridad del Jurisconsulto.

* * *

A la cuestión respóndese con una sola conclusión afirmativa: Aquella definición, rectamente entendida, es buena.

Efectivamente: Siendo toda virtud hábito electivo, como dice Aristóteles (2 Ethic.), y tomando el hábito la especie del acto, como también el acto del objeto, aquella es óptima definición de cualquier virtud, que expresa la naturaleza de la cosa por el propio acto y objeto. Por que, así como el alma racional es forma del hombre, así también el acto es forma del hábito; mas la justicia como dijimos arriba muchas veces y abajo se ha de probar, es una virtud que ordena al que tiene a otro, entre los cuales pone igualdad de dado y recibido.

Por lo cual, el acto propio de la justicia es dar a cada uno su derecho.

Y hay tres condiciones comunes a toda virtud; las cuales declara Aristóteles (2 Ethic), a saber: que obre uno a ciencia cierta y que elija por un fin, y, tercero, que obre perpetua y constantemente en todas las acciones como es menester; pues uno que otro acto de virtud no hace al virtuoso, como una golondrina no hace verano.

Cuando, pues, el Jurisconsulto dice: *La justicia es voluntad,* no toma el nombre por la potencia, sino por su acto; pues, el nombre de la potencia atribúyese alguna vez al acto, a la manera que el conocimiento de los principios dícese entendimiento. Y no hay predicación idéntica, sino causal; pues, la justicia es hábito por el cual se hace el acto voluntario, como dice Agustín sobre San Juan: *Fe es creer lo que no ves*, es decir, es hábito de creer. Por lo cual, voluntad pónese en lugar del género. El jurisconsulto usó la palabra voluntad de modo oratorio, para expresar en primer lugar, el sujeto propio de la virtud; verdaderamente, pues, como al punto hemos de decir, es voluntad.

Después para expresar la obra de la virtud, que debe partir espontáneamente del esciente y eligente; pues lo que se hace por ignorancia o por violencia, por que no es voluntario, no es oficio. Y por la misma razón, Anselmo, cuando en el libro de la verdad dijo, que justicia es rectitud, no hizo una proposición que llaman idéntica, pues sola la divina voluntad es su rectitud: sino que usó de proposición causal, por que la justicia hace rectitud en la obra.

Y lo que Ulpiano añadió, *perpetua*, sirve para expresar la tercera condición de la virtud. Pues, perpetuo tómase de dos maneras: de una manera, por razón del acto, que nunca se interrumpe, y esta razón de perpetuidad compete a solo Dios; de otro modo, por razón del objeto, es decir, que proponga cada uno en todo evento obrar debidamente y según ley; y esta condición es necesaria a toda virtud.

Y añadió sabiamente *constante*, lo cual no es lo mismo que perpetuo, pues perpetuo sólo dice propósito e intención de obrar siempre así; mas, constante añade

la firmeza del mismo propósito, a saber: que el hombre no se agobie con tal propósito y vacile, sino que lo haga firme. La cual constancia nadie alcanza, antes de haber logrado toda virtud; a saber, que ni por avaricia ni por miedo ni por algún placer u otra alguna afección se tuerza de la rectitud de la justicia. De donde, constante, es lo mismo que estar en pie por cualquier lado, como el cubo.

¡A cuántos hallarás que tienen propósito de obrar siempre virtuosamente, los cuales, sin embargo, por que no se apoyan en firmes raíces de virtud, caen de la misma manera!

Hasta aquí, pues, se ha definido el género de la virtud de la justicia.

Y lo que añadió: *de dar a cada uno lo que es suyo*, hace las veces de diferencia, distinguiendo la justicia de las restantes virtudes y, por consiguiente, completando su especie.

De lo cual sucede, que Buridano, aparte de la razón del libro quinto de la Etica, cuestión 2, niega que la predicha definición convenga a la justicia, en cuanto a todos sus actos. Pues, añade allí mismo el Jurisperito: Los preceptos del derecho son éstos: *Vivir honestatamente, no dañar a otro, dar a cada uno lo suyo,* Dice, pues, el Buridano que esta definición conviene a sola la tercera parte de la justicia. Mas esto es ciertamente falso; antes expresa toda la sentencia de la justicia. Pues es su función propia dar a cada uno su derecho, y, por consiguiente, no hacer daño a nadie. Pues *no matarás, no robarás*, etc., expresan las razones de la justicia.

Y la primera parte de Jurisconsulto, a saber, vivir honestamente, no es acto peculiar de la justicia, sino

general de todas las virtudes. Pues ya se ha dicho que toda virtud general tiene razón de justicia, como más abajo explicaremos más. Y así aquella parte no se incluye en la definición que se atribuye a la justicia particular.

Es, pues, muy buena definición la del Jurisconsulto, y aún más explícita que aquella de Aristóteles, a saber, *justicia es hábito operativo de lo justo;* por que ésta no explica la especial razón de lo justo, que es, dar a otro su derecho.

Mas, si quieres conciliarlas ambas y hacer mayor luz, colige con Santo Tomás esta definición: *Justicia es un hábito por el cual cada uno da a cada cual su derecho con perpetua y constante voluntad.* Ni obsta que esto convenga al Príncipe a la vez y al juez; pues el príncipe da el derecho imperando y dirigiendo como custodio de lo justo; mas la virtud de la justicia hace pronto el ánimo de cualquiera, ya sea Príncipe, ya súbdito como obediente a razón y a ley, para que dé a cada uno lo que debe.

Y por todo esto quedan resueltos los argumentos puestos al principio de la cuestión.

Artículo 2.º

Si la justicia es virtud, que ordena al que tiene a otro

Constituida la definición de la justicia, sigue que exploremos singularmente su sustancia y sus cualidades innatas; y ello, examinando cada una de las partículas de la definición.

Pregúntase, pues, acerca de su última diferencia, que es, dar a cada uno su derecho, si la justicia es propiamente a otro.

* * *

Y argúyese por la parte negativa, de aquello del Apóstol a los Romanos: *La justicia de Dios es por fe de Jesucristo; y la fe no se dice por comparación de uno a otro.*

Segundo: La justicia de Dios es eterna, y, sin embargo, no tuvo desde la eternidad alguien distinto de sí a quien se refiriese; luego, la justicia no es a otra.

Tercero: Los oficios de la justicia, aunque sean con relación a otro, requieren, sin embargo, moderación y rectificación en orden al agente; pues el avaro despréndese con disgusto del dinero que tiene ajeno. Por lo cual, como se halla en el capítulo de los Proverbios, 11: *la justicia del sencillo dirigirá su camino*; luego la justicia no versa solamente acerca de aquellas cosas que son con relación a otro; sino también acerca de moderar las afecciones del mismo habente.

* * *

Contra esto está Cicerón (lib. de offic.), que dice, que la justicia es aquella razón por la cual es contenida la sociedad de los hombres entre sí y la comunidad de la vida. Por la cual distinción insinúase el orden y relación de uno a otro.

* * *

La cuestión es facilísima y contenida en dos conclusiones.

La primera es: La justicia propiamente dicha requiere dos diversos supuestos, entre los cuales ponga igualdad. La conclusión es del Filósofo (4 Etic. capítulo últ.), la cual es claramente manifiesta, por la misma significación del nombre. Pues justicia es lo mismo que igualdad o hábito de igualdad; y cosas iguales, a no ser abusivamente o por metáfora, no se dicen sino dos, como es manifiesto en las cualidades justificadas según la misma norma. Además, ser justificado, si se acomoda a las costumbres, no conviene sino a las acciones humanas; y las acciones, como dice el Filósofo, en el libro segundo *de Anima*, no convienen a la naturaleza, a las partes, sino solamente al supuesto; pues la humanidad, dice, no hila, ni tampoco los dedos o las manos, sino la mujer; ni la mano hiere propiamente por la injuria o paga la deuda por la justicia, sino el hombre, a no ser tal vez por semejanza o como instrumentos unidos. Por consiguiente, sucede, que la justicia ejerce su oficio no sólo entre dos cosas cualesquiera distintas, sino entre dos supuestos.

Ultima conclusión: Nada impide que exista justicia metafóricamente dicha entre las partes del mismo supuesto.

Y esta conclusión añade en el mismo lugar el Filósofo. Y hay ejemplo manifiesto entre las dos partes del hombre. Pues primero, hay justicia entre los miembros, a saber, cuando los ojos guían con su luz a los pies y a su vez los pies con su andar los llevan a ellos. Además, la parte sensitiva, es decir, la irascible y la concupiscible, mientras obedecen con obsequio despótico a la razón, dícese que guardan la justicia, y, cuando se

rebelan, que perturban la justicia. De donde, el Agustino, en el libro de las costumbres de la Iglesia, dice: *Pertenece a la justicia, por la razón de que uno sirve a Dios, mandar bien a las demás cosas que están sujetas al hombre.* Y a la razón está sujeto el apetito, según aquello del capítulo cuarto del Génesis: *Sobre ti estará el apetito de él* (a saber, del pecado) *y tú le dominarás.*

La cosa es tan fácil que no necesita amplificación alguna, a no ser que alguno pregunte, si es tanta la razón de la justicia entre estas partes del mismo hombre cuanta entre el padre y el hijo. Pues, parece que así es; pues, porque el hijo es algo del padre dijimos que no se halla entre ellos justicia, sino relativa.

Respóndese, no obstante, que hay diversa razón Pues, siendo el padre y el hijo dos supuestos, verdadera y propiamente constituyese entre ellos la razón de justicia; aunque en cierto modo disminuyendo, dentro de la latitud de la misma razón; pero, no obstante, entre la razón y el apetito, como quiera que no son dos supuestos, no hay justicia sino metafórica.

Al primer argumento, pues, se responde que, diciendo Pablo *que la justicia es por la fe*, no toma la justicia en cuanto es especial virtud moral que hace obra justa, es decir, adecuada a otro hombre, sino que libra al mismo hombre del pecado rectificando el apetito, para que obedezca a la razón. Y según esta razón es justicia metafórica. Por más que, como dijimos arriba, la misma justifica igualmente al hombre respecto a Dios, haciéndole sumiso a él, grato y acepto y conmensurado a su voluntad. Y según esto, puede también decirse propiamente justicia.

Y al segundo argumento se responde, que la justicia

de Dios es eterna según el propósito en que consiste su sustancia; por más que, según el efecto, no tuvo desde la eternidad en quienes ejecutase aquella justicia, sino después que crió el mundo.

Al tercero, finalmente, se verá más clara la respuesta por el artículo 4. Entre tanto, se responde que las pasiones que se oponen a las obras de justicia, son reprimidas por las otras virtudes; y, mitigadas ellas, hácese recta elección por la justicia, como se elucidirá en el lugar citado.

Artículo 3.°

Si la justicia es virtud

Acerca del género de definición, que se dijo era hábito de obrar justamente, pregúntase: Si la justicia es virtud.

Y argúyese por la parte negativa.

Dice Cristo: *Cuando hiciereis todas las cosas que os han sido mandadas, decid: siervos somos inútiles; hicimos lo que debimos hacer*; mas, la obra de la virtud no es inútil. Pues dice Ambrosio (2 de Offic.): *No llamamos estima a la utilidad del lucro pecuniario, sino a la adquisición de la piedad;* luego hacer lo que cada uno debe, en lo cual consiste la justicia, no es obra de virtud.

Segundo: Lo que se hace por necesidad no es meritorio; mas, dar a cada uno lo que es suyo, lo cual es obra de justicia, es necesario; luego, no es meritorio, y, por consiguiente, ni virtud, supuesto que merecemos todas las virtudes por el favor de Dios.

Tercero: Toda virtud moral es acerca de los agibles: mas, lo que se constituye exteriormente, no es agible, sino factible, como son los artefactos, según dice Aristóteles, en el cap. 9 de la Metafísica. Siendo, pues, el oficio de la justicia acabar exteriormente la obra justa sucede que no es virtud.

* * *

Contra esto está lo de Gregorio (1 Moral.), donde distingue cuatro virtudes cardinales, a saber, templanza, prudencia, fortaleza y justicia. Y aun la misma sabiduría, como es manifiesto en el cap. 8, predica que ella enseña las mismas virtudes.

A la cuestión se responde con una sola conclusión: La justicia es virtud moral.

Pruébase: La virtud, según Aristóteles (2 Ethic.), es lo que hace bueno al que la tiene y su obra buena; y la justicia es tal; luego es virtud.

Pruébase la menor: El bien del hombre es obrar según la regla de la razón, pues siendo el hombre, por su naturaleza, racional, nuestras acciones son juzgadas buenas según razón; y a la justicia le corresponde, que constituya equidad entre dos, según la línea de la razón; sucede, pues, que es virtud, y ella, como dice Aristóteles, no cualquiera, sino tanto más brillante que las demás, cuanto el Hespero sobrepuja en esplendor a los demás astros del firmamento.

Lo cual repite Cicerón (1 de Offic.), el cual dice, que que en el hábito de la justicia hay el máximo esplendor de la virtud, del cual son llamados buenos los hombres.

Podría alguno dudar al presente: Si por la virtud de la justicia dícense varones buenos de otra manera que por cualquiera de las demás. Pues, cualquier virtud hace bueno al hombre absolutamente. El arte pictoria, digo, hace buen pintor, y el arte médica buen médico, pero ninguna buen varón. Y la virtud intelectual, como la ciencia, hace al varón docto, pero no alcanza a constituir al hombre bueno; sino que es sola la virtud moral la que, haciéndole al hombre cuya naturaleza es racional, vivir conforme a razón, hace al varón bueno.

Y aparte de esta acepción tómase también bondad por la benignidad y fertilidad por la que el hombre es benéfico a otro; como la tierra dícese benigna y buena, porque es fértil. De la justicia, pues, podría cada uno afirmar que por ambas razones denomina al hombre bueno; por razón, que los justos no sólo son virtuosos, sino también buenos y útiles para los demás.

Pero, mirada la cosa íntimamente no se ha así. Pues bondad, es decir, fertilidad, no es dar de cualquier modo; sino dar de lo no debido, lo cual conviene a la liberalidad y a la magnificencia. Antes, Aristóteles, aun al pródigo, lo cual es nombre de vicio, no se recata de llamar bueno, es decir, benigno y espléndido, porque derrama lo suyo.

Y la justicia no tanto da como devuelve. De donde Cicerón, en el mismo lugar, atribuye la segunda bondad no a la justicia, sino a la beneficencia. Pues dice: Y a esta justicia está unida la beneficencia; a la cual misma se le puede llamar o benignidad o liberalidad, De donde la justicia sólo hace bueno al que la tiene y buena la obra, con la bondad del mismo género que las demás virtudes. Y así, cuando dice Cicerón que los hombres son llamados buenos por la justicia, toma la

justicia en cuanto es nombre general de todas las virtudes; aunque la justicia obtenga el primer lugar entre las virtudes cardinales porque ordena al hombre a otros, y así no puede menos de manifestarse al punto y exhibirlo al público. Y, en realidad, el que es justo, para dar prontísimamente a cada uno lo que es suyo está próximo a ser benéfico y liberal.

* * *

Al primer argumento, pues, responde muy bien Santo Tomás, que el que hace lo que debe no acarrea utilidad, es decir, no aumenta el lucro a aquel a quien devuelve la deuda, sino que solamente aparta la mano del daño de él; mas es útil a sí mismo, en cuanto haciendo espontáneamente lo que debe, merece premio ante Dios. Somos, pues, respecto de Dios, no como los siervos delante de los señores mortales, pues los siervos cuanto son lo son de sus dueños; y así cuanto ejecutan de obra acrece para el dueño en lucro. Y por esto son útiles, pues útil es el bien por otro.

Mas, los obsequios que nosotros tributamos a Dios ningún lucro le acumulan, porque no necesita de nuestros bienes, sino que la utilidad redunda en nosotros mismos, mas a Dios sólo la gloria. Y, por eso, somos llamados siervos inútiles, es decir, que nada de provecho damos a Dios, por razón que no hacemos sino aquello que de justicia debemos. Sin embargo, porque aquello que debemos es virtud de justicia, que Dios nos manda, sucede que, haciendo lo que debemos, merezcamos premio cerca de él.

A lo segundo se responde, que hay doble necesidad:

una es de coacción, y ésta quita el mérito y la alabanza y a la vez el vituperio, como dice Aristóteles (in fine 5 Ethicor.). Otra es la necesidad del precepto y del fin, que no podemos conseguir sin tal medio. Y ésta no destruye la razón de virtud, en cuanto el hombre hace por su voluntad aquello que debe, de donde nace la razón de alabanza. Excluye, sin embargo, el mérito de supererrogación cual lo hay en las obras de consejo. De donde Pablo (1 ad Corith. 9): *Si evangelizare no es para mí la gloria.*

Al tercer argumento responde Santo Tomás, que la justicia no se refiere a las cosas exteriores en cuanto al mismo hacerlas, lo cual pertenece al arte; sino en cuanto a su uso, que es debido a otro. Y estas palabras empéñanse algunos en ilustrarlas de tal manera con muchas cosas, que más bien las entenebrecen; pues la cosa es clara. La justicia, digo, no es arte de lo factible, porque su función no es acuñar moneda o construir una casa, sino usar del dinero, pagándolo al deudor. De donde, cuando el arquitecto edifica casas, recibido el precio, aunque las construya como las debe construir, según las reglas del arte, sin embargo, es la justicia la que aplica a la edificación para pagar la deuda.

Artículo 4.°

Si la justicia está en la voluntad

Acerca de la otra partícula de la definición, por la cual se ha dicho que la justicia es voluntad, pregúntase: Si la voluntad es sujeto de ella.

Pues es el argumento, que está en el entendimiento. El sujeto de la verdad es el entendimiento; pero la justicia dícese muchas veces verdad, como en el salmo: *Saliéronle al encuentro la misericordia y la verdad; la justicia y la paz se besaron.*

Principalmente, que la justicia, como se dijo, dice orden a otro, y ordenar es obra de la razón.

Y se arguye en segundo lugar: Si no está en el entendimiento, ello es causa de que no sea virtud intelectual, sino moral; pero de ahí se colige que tampoco está en la voluntad, sino en el apetito irascible o concupiscible, que Aristóteles enseña (1 Ethic.) es asiento de las virtudes morales; luego no está en la voluntad.

Contra esto está Anselmo, el cual, definiendo la justicia, dice, que es rectitud de la voluntad guardada por ella misma.

* * *

A la cuestión se responde con una sola conclusión.

La justicia está en la voluntad como en sujeto.

Esta conclusión la insinúa Aristóteles (5 Ethic.), donde dice que la justicia es hábito por el cual los hombres hacen cosas justas y quieren lo justo. Y el jurisconsulto, como dijimos, cuando dice que la justicia es voluntad, designó el hábito por el propio sujeto.

Y la razón es ésta, que procede por suficiente exclusión de las otras potencias. Cada virtud está en aquella potencia de la cual es el acto que rectifica; pero la justicia no rectifica el acto del entendimiento o de otra cualquiera potencia cognoscitiva. Pues no somos llamados justos, porque conocemos lo justo, pues esto

es también común a los malos; sino porque, como dice Aristóteles, obramos y queremos lo justo; luego no está en potencia alguna cognoscitiva. Por consiguiente, está en algún apetito, el cual es principio próximo de querer y de obrar. Mas el apetito, uno es sensitivo, dividido en irascible y en concupiscible; otro racional, que es la voluntad; mas, en el sensitivo no puede estar, pues la justicia, como se dijo, dice orden a otro; y tal orden no lo conoce sentido alguno, al cual sigue el apetito sensitivo; colígese, pues, de esta inducción que no queda potencia alguna en la cual pueda estar la justicia, sino en la voluntad.

De esta conclusión nadie hay que disienta; mas se disputa de esto entre los doctores: Si propiamente es de la justicia entre las virtudes estar en la voluntad; de la justicia, digo, y de las otras virtudes anejas a ella, cuales son la religión, la liberalidad y otras parecidas. Pues Escoto (lo cual recordamos que se tocó arriba), en el libro tercero de las Sentencias, dist. 33; y Okam; en la cuestión 10, los cuales siguen muchos de los neotéricos, y principalmente el Buridano (1 Ethic., q. últ.), sostienen porfiadamente que no sólo la justicia, sino también la fortaleza y la templanza residen en la voluntad. Cuya razón principal es, que, siendo la obra propia de la voluntad, hacer recta elección acerca del fin, como enseña Aristóteles (2 Ethic., cap. 4), debe asentarse en aquella potencia de la cual es propio elegir: y esta es la voluntad, de la cual parte la alabanza y vituperio de la obra; luego ella es asiento de todas las virtudes.

Mas, aun cuando esta disputa esté puesta en Santo Tomás, no aquí, sino en la 1, 2, q. 56, sin embargo, por lo que se refiere a la presente cuestión, la doctrina de

éstos es diametralmente opuesta a la de Aristóteles, el cual (1 Ethicor., c. 3) intenta demostrar exprofeso que las virtudes morales, a saber, la fortaleza y la templanza, versan acerca de la represión de los placeres, de los dolores y de las tristezas; cuyo fundamento es contrario a aquél, del cual usan éstos.

Efectivamente: siendo la voluntad el apetito más propio del hombre, y siendo el apetito de cualquier cosa de suyo propenso al bien de la misma cosa, si no es impedido por otro lado; y como obrar rectamente según fortaleza y según templanza sea bien propio del mismo hombre, no necesita para esto ningún hábito de virtud, sino que, siendo la virtud acerca de lo difícil, es necesaria a aquella potencia, de la que nacen las perturbaciones del alma que se oponen a la elección de la virtud; las cuales perturbaciones no basta a contener por sí la misma potencia; pues para esto necesita de hábito que la ayude. Y así, como toda la dificultad de acometer y resistir rectamente en la guerra proceda del temor y de la demasiada audacia, la parte irascible es la que necesita de virtud. Y también la concupiscible para reprimir los placeres, apaciguados los cuales afectos, la voluntad hace elección recta.

Niégase, pues, la máxima de esos, a saber: que debe estar la virtud en aquella potencia que hace elección recta. Pues cuando la potencia puede esto por sí, no necesita de la virtud, sino que es necesaria allí de donde nace la dificultad y el obstáculo de elegir rectamente y, por consiguiente, de obrar.

Por lo cual sucede que fuera de razón negó allí Escoto que los hábitos del apetito sensitivo merezcan propiamente el nombre de virtudes, siendo cardinales. Porque, por aquella represión de los afectos sensuales

son verdaderamente principios y causas de elección recta.

Y por esto muéstranse las falacias de todos los argumentos, que Buridano acumula, de los cuales uno es: La voluntad inclínase muchas veces hacia el apetito, y sin dificultad no puede seguir a la razón; luego necesita de hábito que la induzca hacia la razón.

Niégase el antecedente; pues de suyo no se inclina hacia el apetito, sino que es propensísima hacia el bien del mismo supuesto, que es el bien de la razón. Y si alguna vez sigue al apetito es porque procede de él perversamente afectado; luego, no ella en sí, sino en el apetito, necesita de hábito que sacuda la afección por la cual es vencida.

Inténtase esta sentencia con este argumento.

El entendimiento inclínase de suyo a la verdad, y, sin embargo, necesita de los hábitos de las ciencias.

Respóndese, sin embargo, que hay diversa razón. Pues nuestra proposición se entiende cuando la potencia se inclina al bien por modo de apetito, es decir, por modo de potencia activa, porque es llevado a él mismo. Pues, entonces, porque de suyo propende al objeto, no necesita de estímulo alguno; mas la potencia cognoscitiva no es activa, para ser llevada al objeto, sino pasiva, es decir, apta para recibir en sí la imagen del objeto, y, por eso, así como no puede conocerse a sí misma sino por las especies procedentes de él mismo; así tampoco ni juzgar rectamente, sino por hábitos que demuestren la verdad de la cosa y, por tanto, que apliquen el entendimiento a juzgar.

Mas, de la justicia hay diversa razón, como dijimos arriba; pues de suyo la voluntad no es del mismo modo propensa al bien ajeno, como al propio. Y, por consi-

guiente, aunque no padeciese ninguna violencia de afecciones, necesita, sin embargo, hábito que la incline a dar a otro lo que es suyo. Por lo cual, algo más abajo hemos de mostrar que la justicia no versa acerca de las pasiones.

Y, si arguyes, que dar a otro su derecho es bien propio del que da, pues la virtud es bien del virtuoso, por que hace bueno al que la tiene; luego tampoco para esto necesita la voluntad de hábito; respóndese, que, aunque la justicia sea formalmente un bien del que la tiene, sin embargo, su objeto es bien ajeno. Pues versa acerca de dar a cada uno lo que es suyo. Y en esto está la desemejanza de las otras.

Al primer argumento, pues, se responde, que la justicia no es la verdad, que dice adecuación de la cosa al conocimiento, sino en cuanto significa la rectitud, que la razón, que se dice verdad, pone en el apetito y la imprime; no por la proximidad del efecto a la causa atribúyese al efecto por sinécdoque el nombre de la causa.

Al segundo se responde: Por causa de que la voluntad sigue el orden de la razón, quiere algo en orden a otro; por lo cual no obsta que ordenar sea el más propio acto de la razón, y, sin embargo, competa a la justicia, que está en la voluntad.

Y a lo tercero ya se respondió, lo que el filósofo, en el lugar citado (2 Ethic.) establece solamente: que la virtud moral está en el sujeto que es racional por participación; mas, esto no sólo conviene a la parte irascible y a la concupiscible, en las cuales están la fortaleza y la templanza, sino también a la voluntad, en cuanto obedece a la razón, a lo cual inclina la justicia en orden a otro, del modo expuesto; aun cuando la voluntad par-

ticipe más de la razón, por que se le une más próximamente.

Artículo 5.º

Si la justicia es virtud general

No es suficiente haber establecido que la justicia es virtud, si no se examina si es virtud especial o general.

Y se arguye, que no hay justicia alguna general.

La justicia es una de las virtudes cardinales, como es manifiesto en el capítulo 8 de la Sabiduría: enseña sobriedad y justicia, prudencia y virtud, esto es, fortaleza; mas, la general no se condivide por las especies.

Y se confirma: por que la templanza, por ser virtud cardinal, no es virtud general, sino especial.

En segundo lugar se arguye: La justicia es a otro; mas la fortaleza y la templanza componen al hombre en orden a sí mismo; mas, estas son razones diversas; luego la justicia no es de tal manera general que se extienda a la templanza y a la fortaleza.

En tercer lugar se arguye: Si la justicia fuese una virtud general, sería para todos la misma por esencia, lo cual se parece insinuar en el libro 5 de la Etica, cap. 1.º, donde se dice, que la justicia es toda la virtud, es decir, la misma que toda virtud; pero esto es falso; pues entonces la justicia se dividiría en fortaleza y templanza, y de ellas se predicaría, como animal de hombre y caballo; lo cual es absurdo decir; por que la razón de la justicia que es ser a otro, no puede así ser por esencia género de todas las virtudes que no son a otro. Por lo cual sería absurdísima la división de la justicia en otras virtudes cardinales como en sus especies.

En cuarto lugar se arguye: En las virtudes, como quiera que proceden de la inclinación de la naturaleza, nada hay superfluo, como tampoco en las otras obras de la naturaleza; si, pues, la justicia general guía abundantemente al hombre al bien común, será superflua la justicia particular. Y principalmente por que lo uno y lo mucho no diversifican la especie, e instituir al hombre en orden al bien común es instituirlo en orden a lo mucho; mas, instituirlo en orden a persona particular es ordenarle a lo uno; no hay, pues, razón para que distingamos por este motivo dos especies de justicia. De lo contrario deberíamos arbitrar también una tercera media, que instituya las partes de la misma familia al bien de la casa, puesto que es medio entre lo común y lo privado.

Contra esto está la citada expresión de Aristóteles, a saber: La justicia es toda virtud, es decir, toda virtud es cierta justicia. A la cual sentencia se aproxima no sólo el lenguaje vulgar, sino también el evangélico: *si no abundare vuestra justicia*. Donde toda virtud júzgase con el nombre de la justicia. Y así todo virtuoso dícese justo.

Para la plena respuesta de la cuestión son necesarias cinco conclusiones. Pues hemos opinado que los tres artículos de Santo Tomás pueden tratarse bajo un solo título con mayor elegancia y, por tanto, con mayor ventaja.

Primera: Primero de todo, la justicia divídese muy bien en justicia general y justicia particular. Pruébase la conclusión: La justicia, lo cual del mismo modo es necesario repetir, es una virtud del hombre por comparación a otro; mas, esta comparación puede hacerse de dos maneras. Pues ordénase el hombre , o a otro como

ciudadano singular, o a otro considerado como dotado de autoridad pública, por la cual administra el bien común. Pues, la república y el príncipe que la administra tiene relación a todos los ciudanos, y cada uno de ellos a él. Y así como en el cuerpo humano un miembro se compara, ya a otro, ya al todo, al cual se ordenan las mismas partes, así se han de ordenar también en la república los ciudadanos. De ambas comparaciones, pues, puede tomarse la razón de la justicia. Por lo cual, la justicia que ordena un ciudadano a otro ciudadano, como una parte a otra, es particular; bajo la cual militan todos los contratos de compra, arriendo, restitución, préstamo, pago, merced, etc. Mas, la otra que ordena a los ciudadanos al bien común es la justicia general, la cual llámase así, ya del objeto y fin, pues el bien común es general de todos; ya también del efecto y propio oficio, a saber, por que ordena todas las virtudes a tal bien común, a saber, que el varón fuerte se porte valerosamente en la guerra por el bien común, y el varón templado se abstenga de ajeno lecho por la conservación del mismo bien común. Y por que este orden de partes hácese al bien común por las leyes por las cuales el Príncipe instituye a todos para el mismo bien, la misma justicia llámase también legal.

Mas queda la duda que se buscaba en el tercer argumento, a saber, si esta virtud general es la misma esencialmente para las virtudes singulares. Y así como animal, que es esencialmente género, se predica de cada una de las especies, así también la prudencia y la fortaleza son justicia.

Y así se sobreañade una segunda conclusión: la justicia legal y general no es la misma esencialmente para cada una de las virtudes, sino que es virtud especial

que ordena a todos por propio imperio al bien común.

La dilucidación de la conclusión la demuestra abundantemente. Pues de dos maneras dícese general una cosa: de una manera por predicación, como animal es género para sus especies; y lo que de este modo es general pertenece a la esencia de aquellas cosas para las cuales es general. Por lo cual predícase esencialmente de cada una, pues el género es de esencia de las especies. De otra manera dícese alguna cosa general según la virtud, a saber, porque es causa que influye en los inferiores; al modo que el sol respecto de todas las causas inferiores. Y lo que de este modo es general no es lo mismo esencialmente para los particulares ni se predica de ellos. Pues el fuego no es el sol.

De esta división colígese la razón de la conclusión. La justicia general o legal de ninguna manera es género respecto de las otras virtudes; sino que solamente tiene esta fuerza, que ordena a todos al bien común; luego no es lo mismo para ellas esencialmente, sino que es cierta virtud especial que manda a las demás.

Tenemos ejemplo muy brillante en la caridad. Pues ésta es virtud especial, distinta según su propia razón de la fe y de la esperanza; sin embargo, por su mandato refiere a Dios como a fin sobrenatural todas las obras de los otras virtudes.

Pues, mientras alguno o se porta valerosamente en la guerra o usa con moderación de los tangibles por la natural honestidad, aquella obra hácese por solas las virtudes; mas si hace las mismas obras por Dios, aquella relación hácese por la caridad; como en el caso en que uno roba para fornicar, el hurto procede de la injusticia, pero es imperado por la lujuria; de la misma manera, pues, si alguno en los deberes de las virtudes parti-

culares se ejercita por los fines peculiares de las mismas, aquellos deberes no sobrepasan los límites de aquellas virtudes; pero cuando hace los mismos oficios por la custodia y culto del bien común y para obedecer a las leyes públicas, aquella relación hácese por la justicia legal, que por eso se dice general.

Y, si preguntas qué es mandar a otros una virtud, se responde, que no es otra cosa que aplicarla a la obra como causa universal, y concurrir juntamente con ellas a la misma obra.

Tercera conclusión: Esta justicia general y legal reside principalmente en el Príncipe cuasi arquitectónicamente, y después en los súbditos, por lo cual son bien dispuestos a obedecer prontamente a las leyes y al Príncipe.

Efectivamente, así como el arquitecto dispone todas las piedras y maderas como es necesario para la fábrica, así debe el Príncipe instituir y ordenar a todos los ciudadanos al bien común.

Cuarta conclusión: Cada virtud, considerada como es imperada por la justicia legal, puede tomar denominación de legal; al modo que toda virtud, según la razón por la cual es imperada por la caridad, puede decirse, en cierto modo, caridad.

Esta conclusión hase añadido para interpretar a Aristóteles; porque al decir que la justicia es toda virtud, muestra este sentido, que cualquier virtud, imperada por la justicia legal, es, en cierto modo, justicia legal.

Quinta conclusión: Aparte de la justicia legal, que es general del modo expuesto, requiérese la particular.

Pruébase así: Las virtudes, como muchas veces se ha dicho, distínguense por los objetos; mas, aparte de la razón del objeto de la justicia legal, que es referir al

bien común las obras de las restantes virtudes, hay otra razón particular de dar a cada uno lo que es suyo; luego para esto es necesaria la justicia particular. Y se confirma esta razón. Aparte de la justicia legal requiérense otras virtudes particulares, a saber: la fortaleza y la templanza, para emitir los actos acerca de sus particulares objetos; no obstante, que los mismos actos sean referidos al bien común por la misma justicia legal; luego por igual derecho requiérese justicia particular de la cual proceda obra acerca de su objeto; el cual algunas veces es imperado por la misma justicia legal, pero otras no. Pues puede alguno devolver lo prestado o pagar su sueldo al operario, no por obediencia de la ley ni por el bien común, del cual no tiene amor alguno, sino para guardar su palabra por sí mismo; y entonces tal acto emana de la sola justicia particular. Pero, si hace esto por el bien común y para obedecer a la ley, entonces es imperado por la legalidad.

Por la cual razón, no sólo el Filósofo pone en los lugares citados arriba dos especies de justicia, y dice expresamente (5 Ethic., c. 2) que habla de la justicia, que es parte de la virtud, es decir, la justicia particular, sino que también los sagrados doctores notan en todas partes la misma distinción. De donde el Crisóstomo, sobre aquello de San Mateo, cap. 5: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia*, dice, que se designa allí o la virtud universal o la particular, contraria a la avaricia.

La primera conclusión es recibida por todos los doctores sin controversia alguna; pues a todo tanto sagrado como profano llaman algo supuesto justo y, por consiguiente, alguna virtud de alguna manera justicia.

Mas de la segunda no todos los neotéricos oyen a

Santo Tomás, antes, apartándose de él, niegan que la justicia general y legal sea virtud especial, sino que dicen que es cierta razón esencialmente común a toda virtud. Entre éstos está Buridano, el cual (5 Ethic. q. 4) establece esta sentencia contra Santo Tomás. Y así, según éstos, la templanza, en cuanto mueve al hombre para que use de alimento y bebida moderado por causa de particular honestidad o por razón de estudio o sanidad, tiene la verdadera realidad y el nombre de templanza; pero, en cuanto inclina a lo mismo al hombre para que obedezca a la ley y al Príncipe, es justicia legal. Y por igual razón la fortaleza y una cualquiera de las otras. Pues estiman que cada una de las virtudes tienen por sí aquella razón innata de obedecer a la ley. Saca su prueba Buridano de la despensa de los *Nominales*. Pues, dice, multiplicánse superfluamente los hábitos de las virtudes donde no son necesarios. Mas cada una de las virtudes por su propio instinto llaman al hombre a obrar virtuosamente, no sólo por fines particulares, sino también por el bien común y para obedecer a las leyes; luego, vana es otra virtud especial, a la cual se atribuya este oficio. La segunda premisa parece que se la colige de Aristóteles (ex 2 Ethic., cap. 4) donde enseña que toda virtud hace que se haga la obra con elección, por fin honesto; mas el bien común y la obediencia de la ley es honestísimo; luego, cualquiera virtud inclina a aquella razón de fin.

Además, toda virtud perfecciona al que la tiene, para que obre perpetuamente, cuándo, dónde y cómo sea necesario; pero frecuentemente ocurre que se ha de obrar por el bien común y para obedecer a la ley; luego entonces cualquier virtud, si es virtud, podrá hacer esto por sí misma.

Añádanse aquí también los testimonios aristotélicos; pues dice Aristóteles (4 Ethic., cap. de Magnificencia) que lo magnífico no es suntuoso contra sí mismo, sino contra lo común. Y en el libro tercero *de Fortitudine* dice, que aquella virtud versa principalmente acerca de los peligros de la guerra; mas la guerra, para que sea justa, no puede hacerse sino por el bien común; luego las virtudes particulares tienen razón de justicia general y, por consiguiente, no hay otra especial necesaria.

Mas estos argumentos no son de tanta fuerza como esos opinan. Antes, en primer lugar, la razón, y después las enseñanzas de Aristóteles se oponen a ellos. Pues, primero, reciben ellos con nosotros este postulado, que la razón legal y general de justicia es obrar por el bien común y por la obediencia de la ley

Y de este lugar emerge contra éstos manifiesta razón. Pues sucede que alguno está bien dotado de virtud para obrar por un fin particular, mas no por el común, y viceversa; mas, donde hay diversas dificultades de obrar, son necesarias diversas virtudes; luego la justicia legal es distinta de la particular. El antecedente es manifiesto por la experiencia. Pues se ve a hombre abstinente que vive frugalmente por un bien particular honesto; y, sin embargo, no es guiado por miramiento alguno de la ley. Antes al contrario, tal vez le tenga odio, porque odie al prelado. Y así, si la obra no tuviese otra razón de honestidad, nunca se la ejecutaría por la ley.

Además, hacer la obra de virtud por obediencia tiene otra razón que hacerla por otro fin honesto; como quebrantar el ayuno por hambre o por desprecio de la ley son vicios diversos; luego, también la obediencia y la

templanza son diversas virtudes. Al contrario, si fuese verdadera la opinión que combatimos, no sería menester ninguna virtud especial de obediencia, sino que bastarían otras virtudes en las materias acerca de las cuales versa la obediencia.

Añádanse los testimonios de Aristóteles. El primero dice (5 Ethic.) que muchos en las cosas propias pueden usar de virtud, de la cual, sin embargo, no pueden en orden a otro. Y en otro lugar (3 Polít., c. 3) dice, que no es la misma la virtud del varón bueno y del buen ciudadano; y buen ciudadano es el que sirve probamente al bien público. La virtud legal, pues, que a esto inclina es distinta de las otras particulares. Aristóteles (5 Ethic., c. 1) distingue expresamente dos virtudes de la justicia, legal y particular, por la diversidad del objeto; de las cuales el objeto de la primera dice que es lo justo legítimo y legal; pero el de la segunda lo equitativo que es a persona privada, así como en la nave una es la virtud del remero, es decir, remar con industria, aunque no piense en la salvación de la nave; y otra la del gobernador que procura la misma salvación; luego la justicia legal no sólo dice razón general de todas las virtudes, sino virtud especial.

De donde, al primer argumento del Buridado se niega, que la virtud particular refiera de suyo su obra al bien común, sino que esto se lo da la justicia legal, así como no es particular virtud la caridad, sino en cuanto es referida a Dios por la caridad. Y a la primera autoridad de Aristóteles se responde, que él no afirma que la magnificencia no obra para el bien común, sino que dice que es útil a la muchedumbre. Ni tampoco la fortaleza inclina por sí al mismo bien común. Pues una cosa es que no se haya de declarar la guerra al Príncipe o

aceptarla, sino por el bien común; y otra cosa es que la fortaleza de cada soldado se refiera al mismo bien.

* * *

De todo esto, pues, desciéndese a la solución de los principales argumentos.

Al primero, pues, se responde, que la justicia que se pone en el número de las virtudes cardinales no es legal y general, sino especial. Y que ninguna de las otras, a saber, la templanza ni la fortaleza, las dividamos en general y particular, es la razón, por que están, como arriba dijimos, en el apetito sensitivo, que no se extiende al bien común, sino que versa acerca de los particulares; pero la justicia que está en la voluntad siguiendo al conocimiento intelectual, tiende al mismo bien común.

Al tercero se responde, que, por que el bien familiar de cada uno puede referirse al común y público, sucede que la justicia legal manda a todas las virtudes singulares y, por consiguiente, que las obras de todas dícense equidades, así como todos los vicios iniquidades; según aquello de la carta primera de San Juan, cap. 3: *Todo pecado es iniquidad.*

Al cuarto argumento tripartido se responde, que aun cuando la justicia legal sea bastante por su mandato a referir al bien común todas las obras de las virtudes, sin embargo, requiérese justicia particular para hacer un acto respecto de su propio objeto, como se requieren también otras virtudes particulares.

Y el bien común y el particular no se diferencian por sola la razón de lo uno y lo mucho, sino por que una es la razón del bien común y otra la del singular; como una es la razón del todo y otra la de la parte.

Por lo cual Aristóteles (1 Polit.) corrige a aquellos que opinaban que la ciudad no se diferencia de otro modo de la casa, que como se diferencian lo mucho y lo poco. No obstante, por que entre las partes de la misma familia, como arriba se ha dicho, no hay propia razón de justicia, no se distingue una tercera especie de justicia.

Artículo 6.°

Si la justicia tiene materia particular, o si versa acerca de las materias y pasiones de las otras

Por que se dijo que la justicia particular es virtud especial, tiene razón peculiar del objeto.

Pregúntase: Si se le atribuye también materia peculiar.

Y se arguye por la parte negativa, de San Agustín, libro 8, cuest. 3, donde distingue las virtudes del alma, por las que se vive espiritualmente en esta vida, en cuatro, que son templanza, prudencia, fortaleza, justicia, y añade que la justicia se difunde por las mismas; a lo cual está conforme la glosa sobre aquello del génesis, cap. 2: *el cuarto río es el Eufrates*, lo cual se interpreta *frugífero*; la cual glosa dice que no recuerda la Escritura qué riega, como dijo de los otros, por que la justicia que tiene el cuarto lugar entre las virtudes, pertenece a todas las partes del alma.

En segundo lugar se arguye: Si la justicia tuviere materia peculiar, sería por que versa propiamente acerca de operaciones, y las otras acerca de pasiones. Sin embargo, el Filósofo (2 Eticor.) enseñó que la virtud

moral versa acerca de placeres y tristezas; luego también la justicia versa acerca de las mismas. Principalmente por que las operaciones de la justicia, según arriba se dijo, son impedidas por los afectos corrompidos. Pues la torpe concupiscencia da comienzo y fomento al adulterio, que es injusticia; y la avidez del dinero impide a la virtud de la justicia pagar la deuda; luego a la justicia no se le ha de atribuir materia particular.

Contra esto está, que Aristóteles (5 Ethicor.) pone, que la justicia es parte de la virtud, es decir, virtud especial que versa en acciones, es decir, acerca de regular el comercio de los hombres.

* * *

Esta cuestión nada toca a la justicia legal; pues, si manda a todas las virtudes, es consiguiente que las materias de todas le estén sometidas; aunque su ojo mire más bien a las operaciones. Pues dice el filósofo (5 Ethic.), que la ley manda las obras fuertes, y las que son del templado y las que son del manso, etc.

Sino que la cuestión es de la justicia particular, de la cual se establecen dos conclusiones.

La primera es: la justicia no versa acerca de toda la materia de todas las virtudes, sino solamente acerca de las acciones y cosas externas.

Pruébase: El conjunto de todas las cosas que están sometidas a nuestro arbitrio y pueden ser amoldadas a la norma de la razón, es materia de las virtudes morales. Pues por eso llámase tal la virtud moral, por que es componedora y cultivadora de las costumbres. Por

que hay tres géneros de cosas que están sometidas a nuestra voluntad: a saber, los afectos del ánimo y las acciones externas y, finalmente, las cosas mismas; pues, la moderación y mitigación de las pasiones pertenece propiamente a la rectitud del hombre en sí mismo. Pues, como la justicia se diferencia de las demás virtudes en que las demás componen al hombre en sí mismo, y la justicia pone igualdad entre muchos, acontece que la materia propia de la justicia son las operaciones y las cosas, como rendir a otro el honor debido y abstenerse de contumelias y devolver al acreedor el dinero o cualquiera otra cosa debida.

* * *

Segunda conclusión: La justicia no versa sobre las pasiones y los internos afectos del ánimo.

Esto colígese de la razón anterior; pero se explica por otras dos.

Primeramente, por parte de su sujeto, que es la voluntad. Efectivamente, las acciones de la voluntad ni tienen la realidad ni el nombre de pasiones, como infiere Santo Tomás (1, 2, q. 22, art. 3), de que la pasión trae consigo mudanza corporal, la cual está sólo en el apetito sensible; y como la justicia no está sino en la voluntad, no versa acerca de las pasiones.

Además, porque la materia de la justicia, como poco ha dijimos, está puesta en que es acerca de otro; y como las pasiones latentes no se ordenan próximamente a otro, acontece que esta virtud no es acerca de las pasiones.

Estas conclusiones no sólo las hallarás en Santo To-

más, sino también claramente en Aristóteles (4 Ethic.). Por lo cual ninguno de aquéllos que meditaron acerca de su doctrina las contradice.

Sin embargo, algunos nominalistas, como Buridano (5 Ethic., q. 1), admíranse de que Santo Tomás ponga tal diferencia entre la materia de la justicia y la de las otras virtudes. Antes, dice Buridano, así como todas las virtudes están en la voluntad, así también todas, lo mismo que la justicia, tienen por misión reprimir las pasiones que impiden la elección de cada una. Y, viceversa, las restantes virtudes versan también acerca de las operaciones y de las cosas.

Del cual doctor, sin embargo, es de admirar que haya leído tan superficialmente a Aristóteles. Y toda su turba de argumentos resuélvese en aquel principio cuya falsedad ya demostramos arriba. El principio es éste: A cada virtud incumbe hacer recta su elección acerca de su objeto; pero hay muchas pasiones que perturban la justicia de manera que no dé a cada cual lo debido, como el amor, el odio, la avaricia, el deseo torpe y otras; luego, oficio de la justicia es reprimir estas pasiones. Versa, pues, la justicia acerca de las pasiones.

Y viceversa: la fortaleza y la templanza versan no sólo acerca de las pasiones, sino también acerca de las mismas acciones y cosas exteriores; pues, comer y beber, cuándo y dónde es conveniente, son operaciones exteriores, y, no obstante, son de la templanza. Y por esto, la comida y la bebida son cosas acerca de las cuales versa la misma virtud; y, por consiguiente, desempeña su papel, no sólo acerca de los estímulos internos, sino también acerca de las operaciones.

De la misma manera, pelear valerosamente es operación exterior, que procede, no obstante, de la forta-

leza; luego mezclada está la materia de la justicia y la de las otras virtudes; y, por consiguiente, no puede defenderse, que la justicia verse acerca de las operaciones externas, y las otras acerca de las pasiones.

Y se arguye, además, en gracia de éstos contra el fundamento de Santo Tomás, diciendo: Si la justicia no versa acerca de las pasiones, será principalmente porque por ellas no tiene el hombre orden a otro; y esto es falso; porque la ira y la concupiscencia de mujer ajena son injuriosas al prójimo, como dijimos arriba; luego reprimirlas pertenece a la justicia. Igual argumento corre de la templanza y de la fortaleza. Pues que si aquellas virtudes no versasen acerca de las operaciones exteriores, sería principalmente porque por ellas no se dispone bien el hombre acerca de sí mismo; lo cual es falso, porque usar de manjar y bebida por prescripción de la virtud adorna al hombre respecto de sí mismo; luego la templanza versa acerca de aquellas operaciones.

De ahí, pues, coligen esos, que cada virtud se ha de partir en dos, a saber: que una justicia esté en el apetito para reprimir las pasiones, y otra en la voluntad para hacer la elección. Y por parecida razón que haya una sola templanza en la parte concupiscible y otra en la voluntad; y de la misma manera, una fortaleza en la parte irascible y otra en la voluntad.

* * *

Mas cuán contrariamente opónense esos a Aristóteles, sea cada uno juez sagaz. Efectivamente, en el libro segundo de la Etica no pone ningún otro sujeto de la templanza y de la fortaleza sino al apetito sensitivo; y

en el libro tercero, cap. 10, confirma expresamente esto de la templanza. Y en el libro 5, cap. I, no designa otro sujeto de la justicia que la voluntad, donde dice que es el hábito de querer lo justo.

Pero aun cuando Aristóteles no hubiese dicho esto, es eficaz la misma razón que declaramos arriba. Y efectivamente: la templanza basta para reprimir todas las afecciones del apetito concupiscible, como quiera las consideres, ya en cuanto son impedimentos de la misma templanza, ya de la justicia, ya de cualquiera otra virtud; por lo cual es vano poner allí otra virtud para aplacarlas. Y lo mismo es de la fortaleza respecto del irascible, pues no se ha de colocar allí justicia alguna, como quiera que las restantes le están suficientemente subordinadas. Lo cual nadie podrá rechazar, si entendiese a Aristóteles, en el libro 5 de la Etica, donde dice que el medio de la justicia no es el medio de la razón entre los afectos, sino el medio de la cosa, como hemos de decir presto.

Además, argúyese manifestísimamente contra esos, de esta manera: las afecciones del apetito concupiscible, como son impedimento de la virtud de la justicia, también lo son a veces de la virtud de la fortaleza; luego, si por aquella razón hase de poner la justicia en la parte concupiscible, por la misma ley hase de poner también allí la fortaleza; y por igual razón en la parte irascible la templanza; lo cual sería mezclar indoctamente todas las sedes de las virtudes.

Así, pues, echando de una vez contra esos su mismo argumento Aquiles, se dice: nada debe admitirse vano en el orden de las virtudes; pero la templanza basta en la parte concupisdible y la fortaleza en la irascible; luego no hace falta allí ninguna virtud de justicia.

Además: Aplacadas las pasiones del apetito sensitivo, la voluntad hácese por sí sola la elección recta, porque es inclinada por sí a obra buena; luego en la voluntad, para este oficio, no hay necesidad de la templanza o de la fortaleza, sino sólo de la justicia respecto del bien ajeno.

* * *

Mas, para que no te quede escrúpulo alguno, cuando se dijo que ningunas pasiones pertenecen de suyo a la justicia, entiéndese como materia de ella, pues como efecto y modo de fin de ella es cierto que el gozo sigue a ella, como la tristeza a la injusticia. Pues dice Aristóteles, en el libro 5 de la Etica: *No es justo el que no se goza en obras justas.* Y en el libro octavo: *El deleite*, dice, *es el fin de la virtud,* por el cual obran los virtuosos; como también los que obran mal son oprimidos al punto por la tristeza.

Por lo cual sucede que aquello del libro 2 de la Etica, que nos objetan los adversarios, a saber, que la virtud moral versa acerca de los placeres y de las penas, si se entiende como acerca de materia, conviene a solas las virtudes del apetito sensitivo; pero si se entiende de manera que no hay virtud alguna moral que no engendre alegría y expulse la tristeza, es también común de la justicia.

* * *

Mas para que se esclarezcan las soluciones de los argumentos de la opinión contraria, responderé por orden a todos.

Al primero, pues, puesto al comienzo de la cuestión, se responde, que la justicia particular, aunque pertenezca esencialmente a una sola parte del alma, a saber, a la voluntad, en la cual es puesta; sin embargo, porque la voluntad mueve las restantes partes y las aplica a sus oficios, acontece que la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, se derrama en todas. Y esto, cuanto a la glosa del Eufrates, que es comparada a la justicia que se derrama a todo. Pues el Agustino, en el lugar citado, distingue de otra manera, según el modo de entender de Santo Tomás, aquellas cuatro virtudes del alma. Pues las virtudes cardinales son tomadas de dos maneras. De una manera, en cuanto son virtudes especiales distintas por sus objetos. De otra, en cuanto designan cuatro modos competentes a cada virtud. Pues dice que la prudencia es conocimiento de las cosas que se han de apetecer y de las que se han de huir. Y la templanza es la refrenación de la concupiscencia de aquellas cosas que deleitan temporalmente. Y la fortaleza es virtud, es alma contra aquellas cosas que son temporalmente molestas. Y la justicia, que se derrama en las demás, es el amor de Dios y del prójimo.

* * *

La respuesta del segundo argumento dilucida espléndidamente el problema.

Efectivamente: entre los afectos internos y las acciones externas y las cosas mismas hay tal orden, que las acciones están en medio entre los afectos, que son sus principios, y las cosas que son su materia.

Las pasiones, pues, a saber, la ira, la concupiscencia,

la avaricia, etc., por sí mismas ni aprovechan al prójimo ni le dañan, y, por eso, consideradas así nada tocan a la justicia; y por eso dijimos que la mitigación de tales afectos de suyo toca al mismo habente en sí mismo; mas, dañan o aprovechan al prójimo por las operaciones externas.

Mas, que alguno sea dañoso o injurioso a otro suele proceder de doble defecto, a saber, o de la iniquidad de la voluntad o de la prava afección del apetito sensitivo. Por ejemplo: Puede alguno quitar a otro alguna cosa o hacerle daño, no ciertamente por codicia de tener sino por voluntad de dañar. Y aún podría alguno violar de esta manera el lecho de otro, no por deleite de la carne, sino solamente para dañar. Y, al contrario, como aconteció muchas veces, puede cualquiera arrebatar la cosa de otro, no ciertamente por iniquidad del alma, porque quisiera más bien no hacer daño, sino por codicia. Distingue, pues, los oficios de las virtudes y atribuye a cada uno el suyo. La enmienda y rectificación de la operación, en cuanto importa equidad a otro, es función de la justicia. Mas en cuanto de corrompido afecto nace iniquidad, pertenece a las otras virtudes, como a la liberalidad, que modera la avaricia, y a la templanza, que restringe la concupiscencia, etc. Sin embargo, como las acciones exteriores no toman su especie de los movimientos internos, sino de las cosas mismas, acontece que las mismas acciones son materia de justicia más bien que de las otras virtudes.

* * *

Y si preguntas, finalmente, qué necesidad había de acumular acciones y cosas, pues, entendiéndose en la

acción el objeto y designándose por el objeto la acción, era suficiente poner lo uno o lo otro; se responderá, que no se ha hablado en vano; pues hay algunas acciones, que no versan propiamente acerca de las cosas, es decir, acerca de las posesiones, como la honra y la deshonra, la murmuración, la alabanza, etc., y otras que consisten en el uso de las cosas, como la donación de dinero, la oblación y la restitución de cualesquiera cosas; y todas estas cosas son materia de la justicia.

Artículo 7.º

Si el medio de la justicia es el medio de la cosa, y su acto dar a cada uno lo suyo

Por que se definió que la justicia es virtud, y toda virtud consiste en el medio que constituye con su acto, síguese que investiguemos si el medio de la justicia es el medio de la cosa; y su acto dar a cada uno lo suyo.

Y se arguye así por la parte negativa. La definición del género, es decir, de la virtud moral, conviene por igual razón a todas las especies. Pero Aristóteles (2 Ethic. cap. 6) dice, que la virtud es hábito electivo que pone en el medio aquello que se ordena a nosotros por razón definida. Y añade que, este medio está entre dos vicios, es decir, entre dos afectos, de los cuales uno es por exceso y otro por defecto; luego también el medio de la justicia es puesto entre pasiones.

Argúyese en segundo lugar: En aquellas cosas que son absolutamente buenas no se puede aceptar ni lo superfluo ni lo escaso; y, por consiguiente, ni el medio; de lo cual pone ejemplo Aristóteles (2 Ethic.) en las

virtudes; pues la virtud, cuanto es mayor es mejor; mas, la justicia (como se tiene en el 5 de la Etica, capítulo 1) versa sobre aquello que es absolutamente bueno, es decir, absolutamente bueno en sí, cuales son los honores y las riquezas; luego tal objeto de la justicia no consiste en el medio.

Tercero: En la predicha definición de la virtud, dijo por lo mismo Aristóteles, que la virtud es hábito consistente en el medio, en cuanto en orden a nosotros la razón permite lo que no es el mismo medio respecto de cualesquiera hombres; pues lo que para uno es mucho alimento, para otro es poco; y esta discrepancia conviene igualmente a la justicia, porque no es penado con el mismo suplicio quien pone sus manos sobre el príncipe que el que hiriere al plebeyo; luego el medio de la justicia no es de la cosa, sino de la razón.

Cuarto, finalmente, se arguye, que si el medio de la justicia fuese el medio de la cosa, lo sería principalmente por que su acto es dar a cada uno lo que es suyo; y esto no es en general verdad. Pues el Agustino (l. de Trinitate) le atribuye también el socorro de los miserables, y el arriba citado Cicerón (lib. 1 de Officis) dice que la beneficencia y la liberalidad pertenecen a la justicia; mas, por la misericordia y la liberalidad no se da derecho, sino que se da beneficio.

Pero enseña lo contrario el Filósofo (5, Ethic. capítulos 3 y 4).

* * *

Esta cuestión es facilísima y brevísima y se diluye en dos conclusiones que se coligen manifiestamente de lo próximamente dicho.

La primera es: El medio que es objeto de la justicia no es el medio de la razón, como en las demás, sino el medio de la cosa. Pues hablamos aquí de la justicia particular; porque la general no se estrecha seguramente a este objeto, sino que se difunde vástamente a todas las materias de las virtudes, como se dijo.

Mas, es necesario entender primeramente los términos. Pues los hay quienes, en este caso, distinguen las cosas contra las pasiones; a saber: que las restantes virtudes moderan las pasiones; pero la justicia pone medio en las cosas.

No obstante, aunque se refiera muy poco a la cosa, no se distingue sino contra la razón, como se hará claro por la prueba.

Pruébase, pues, la conclusión por lo que se ha dicho. Pues háse puesto esta diferencia entre la justicia y las restantes virtudes, que éstas versan acerca de las pasiones, y aquélla acerca de las acciones y de las cosas; mas, entre las virtudes, no se pone el medio de la virtud por la misma naturaleza de las cosas, sino por el juicio de la razón. Por ejemplo: La templanza consiste en el medio de las pasiones, es decir, que no tomes más ni menos de lo que es menester; y este más y menos no se mide por la naturaleza de las cosas, a saber: que tomen todos una libra, o en tal hora fija, etcétera; sino conforme conviene a la salud de cada cual, según el lugar y el tiempo. Por lo cual, lo que era mucho para el parquísimo Diógenes, era poco para el voraz Milón, el cual, como se cuenta en las fábulas, se comía un buey entero. Y el medio de la justicia, que consiste en la igualdad de las cosas a otro, tómase, no de aquella medida y arbitrio de la razón, sino de la misma naturaleza de las cosas. Compras, por ejemplo,

una casa, o prestas servicios ajenos, el precio debe igualarse a las mismas cosas, como dos cantidades son, por su naturaleza, iguales.

Finalmente, la justicia no se dice que constituye el medio de la cosa, en cuanto la cosa se distingue contra la razón, por razón de que tal medio no se hace conforme a la razón, antes al contrario, pues ninguna otra cosa enseña la razón sino que se devuelva al acreedor lo igual a la deuda; sino porque la razón pende de la naturaleza de las cosas. Por lo cual, digo, que lo que se constituye igual en las cosas, aquello es conforme a la razón. Y el medio de las otras virtudes no se dice, por eso, medio de la razón, porque no se constituye en las cosas, ante se constituye entre el apetito de tomar mucho y el apetito de tomar poco, sino porque, viceversa, tal medio depende de la razón como de causa. Pues no comerme una libra de pan es para mí medio, sino porque la razón de la prudencia, ponderada mi naturaleza y condición, estima que esto me conviene.

Ve, pues, cuán exactamente trata Santo Tomás la cuestión casi matemáticamente. Pues podía parecer, como pareció a sus impugnadores, que puso ineptamente la diferencia de que las restantes virtudes versan sobre las pasiones, y la justicia, en cambio, sobre las operaciones y las cosas; y, sin embargo, ello fué necesario para tender el camino para demostrar la diferencia entre el medio de la justicia y el medio de las otras virtudes.

No obstante, una cosa podría excogitar contra este argumento cualquiera de los principiantes de Teología. Pues parece que la templanza a veces constituye el medio de la cosa de la manera expuesta; por ejemplo: cuando el cónyuge intenta engendrar hijos cuán-

do y dónde es necesario, es decir, usando de su mujer y no de ajena; pues en esto guarda a ella la fe debida, y usando de la ajena le irroga injuria, quebrantando la mutua fidelidad. Y de lo arriba dicho es fácil la respuesta, que cuando alguno se abstiene de lecho ajeno, refrenando la concupiscencia, practica la templanza; pero cuando hace esto por cumplir su deber con su consorte, practica la justicia.

Mas, este medio de la justicia lo explicará más extensamente la cuestión quinta; y así, acabamos aquí. Pues allí esclareceremos de qué manera se constituye este medio de la cosa en la justicia distributiva; y diversamente en la justicia conmutativa; pues aquella sigue el medio geométrico, y ésta el aritmético.

* * *

La segunda conclusión del presente artículo es del acto de la justicia.

Pues, su acto, digo, es dar a cada uno lo que es suyo.

Y esta conclusión es aneja y hermana de la anterior. Pues, si es objeto de la justicia poner en las cosas medio por el cual haya igualdad entre los hombres, e igualdad es lo mismo que justo, y justo, como dijimos arriba, es lo mismo que derecho, es manifiestamente consiguiente que es acto de justicia dar a uno lo que es suyo, como afirmó el jurisconsulto en la definición puesta arriba. Con lo cual está conforme Ambrosio (1 *de Officiis*), que dice: *Justicia es la virtud que a cada uno da lo suyo, no se atribuye lo ajeno, descuida la utilidad propia y guarda la equidad común;* lo cual,

como más abajo se verá, conviene a ambas especies de justicia particular, a saber, lo mismo a la distributiva que a la conmutativa. Pues la justicia general, como dijimos arriba, tiene oficio mucho más extenso, como quiera que no tiene objeto peculiar, y así su acto no es solo éste, sino como se dijo, dirigir todas las virtudes al bien común.

Y en esto que decimos, dar a cada uno su derecho, inclúyese también ésto, a saber, a nadie hacer daño, que es lo que dice Ambrosio con aquello: no atribuirse lo ajeno. Pues la justicia, aunque primeramente convenga a los intercambios voluntarios, en los cuales cada contratante da a otro, derívase, sin embargo, a los involuntarios, en los cuales uno solo quita de otro algo contra su voluntad.

* * *

Al primer argumento, pues, de los principales se responde, que, siendo también el medio de la cosa, según se ha expuesto, conforme a razón, por esta razón consérvase también en la justicia la definición de virtud moral.

Mas, para la inteligencia del segundo, se ha de meditar primeramente, que el bien de dos modos se ha de decir absolutamente bien. Del primero, porque es de tal manera bien que no puede admitir razón alguna de mal. Cuales son la gracia y la gloria y, por consiguiente, las virtudes. Y de esta manera, cuanto el bien es mayor tanto es más excelente. Por lo cual, así como el modo de amar a Dios es amarle sin modo, porque es amado como fin; así también han de ser deseados y

procurados estos bienes. Lo cual sienten también de la salud los filósofos, la cual no se ha de amar como la medicina de modo limitado medido por la salud, sino absolutamente. Por lo cual, la virtud no se dice absolutamente buena porque en su objeto no pueda haber exceso o defecto, sino porque el aumento del mismo hábito nunca será superfluo.

Y de otro modo dícese algo absolutamente bueno, porque ha sido considerado absolutamente bien según la naturaleza. Y de esta manera, dice Aristóteles, que la justicia versa sobre lo absolutamente bueno. Pues, los honores y las posesiones son según su naturaleza bienes útiles, a saber, conducentes a la felicidad. No obstante, el bien útil debe ser acomodado al fin según la disposición del sujeto; como el médico administra la medicina según la conveniencia del enfermo.

Por esta razón, pues, las cosas mismas, aunque sean de suyo buenas, sin embargo, cuando llegan a nuestro uso pueden exceder y faltar. Por lo cual, la justicia pone en ellas el medio, a saber, que no se dé menos de lo que se debe y que no pidas más de lo que se te debe.

Al tercero se responde, que, aunque la justicia considere el medio de la cosa, sin embargo, porque la injuria crece por razón de la persona a quien se hace, considéranse también las cualidades de las personas, para que se haga la distribución según la cantidad de la deuda.

Finalmente, al cuarto argumento se responde, que cuando el Agustino atribuye a la justicia el socorro de los miserables, no considera que esto compete de suyo propiamente a la justicia, en cuanto dice razón de deuda, sino a la liberalidad y a la misericordia; las cuales, por la relación que dicen a otro redúcense a la justicia

como partes suyas potenciales, como dijimos arriba y hemos de decir más extensamente en el libro VIII. Que es lo que Cicerón afirma más expresivamente en el lugar citado, diciendo que a la justicia le es unida la beneficencia, a la cual se puede llamar o benignidad o liberalidad.

Artículo 8.º

Si la justicia es eminentísima entre las virtudes morales

Finalmente, en el último artículo de esta cuestión, hase de comparar la justicia con las restantes virtudes morales, y se ha de preguntar si, por eso, es la más importante de todas las virtudes.

Y se arguye por la parte negativa: Dar el hombre de lo suyo aquello que a nadie debe, es más excelente y raro que dar aquello de lo que es deudor; ya porque donde hay de menos obligación es mayor la fuerza de la virtud para dar; ya porque en esto principalmente nos asemejamos a Dios, quien no da por deuda, sino por benignidad; la liberalidad, pues, es más importante que la justicia y principalmente la magnificencia, la cual, como dice el Filósofo (4 Ethic.), es ornamento de todas las virtudes y también de la justicia.

Argúyese en segundo lugar, que tampoco es la justicia la más ilustre de las virtudes cardinales. Pues la prudencia es una de las cuatro virtudes cardinales, y, sin embargo, es más excelente que la justicia, por que se mide por parte del objeto, y, por tanto, de parte del sujeto. Pues enseña exprofeso Aristóteles (10 Etic. c. 7) que el entendimiento es la más excelente de todas las

potencias, y, por consiguiente, más excelsa que la voluntad, en cuanto la verdad es más excelente que el bien; es decir, más universal, y, por tanto, más separado de la materia.

Argúyese en tercer lugar: La templanza, que es una de las virtudes cardinales, nos es mucho más útil que la justicia; luego es más eminente. Pruébase el antecedente: Pues tráenos más ventajas, a saber, ya la salud del cuerpo, ya la tranquilidad de la mente y la libertad de la voluntad. Porque todo esto nos lo vicia la intemperancia, y, sin embargo, esos tres bienes son los fundamentos de todas las virtudes, a saber, lo mismo de las intelectuales para contemplar, que de la justicia para obedecer las leyes y que también de las otras virtudes que se muestran en el ejercicio del cuerpo.

Argúyese también de la fortaleza, en cuarto lugar: Por que el principal intento de la virtud (según dice el filósofo en el libro 2 de la Etica) es fortaleza para lo difícil y bueno; y la fortaleza versa acerca de cosa más difícil que la justicia; a saber, acerca de los peligros de muerte, que es la mayor de todas las cosas terribles; luego la fortaleza supera a la justicia.

* * *

Contra esto está Cicerón en el lugar citado, donde dice: En la justicia está el mayor esplendor de la virtud; y de ella dícense buenos los hombres.

* * *

Antes que todo, hase de explicar el título de la cuestión.

Pues, o se hace la comparación de la justicia a todas las virtudes, o sólo a las cardinales, pero precisamente a todas las morales.

Por que el primero y más extenso género de virtud divídese en aquéllas, que por razón del sujeto son sobrenaturales, como las teológicas, y en otras, cuyo objeto es natural. Y que las Teológicas, o sea la fe, la esperanza y la caridad, son las mejores y mayores, está fuera de toda controversia y es concedido por todos, puesto que tienen a Dios por objeto.

Pero, de las virtudes naturales unas son intelectuales, y otras morales, y la multitud de estas morales redúcese a las cuatro cardinales.

Para su resolución, exige, pues, la cuestión cuatro conclusiones.

La primera es: Las virtudes intelectuales son superiores a las morales en dignidad. La conclusión es de Santo Tomás (1. 2, q. 66, artic. 3). Y pruébase, primero, por razón del sujeto. Pues, siendo propio de la virtud dirigir las acciones racionales, aquélla que está en la potencia que por su esencia es racional es más excelente que aquélla cuyo sujeto es racional por participación; y el entendimiento es la misma esencia de la razón, y la voluntad en tanto es racional en cuanto participa de la razón obedeciéndole, como enseña claramente Aristóteles, en el libro primero de la Etica; luego, las virtudes intelectuales son más excelentes.

En segundo lugar, es esto manifiesto por el objeto. Efectivamente, que la verdad sea más excelente que el bien es manifiesto, por que la verdad abstrae de la existencia de las cosas, pues el entendimiento se perfeccio-

na por el conocimiento de la verdad, ya existan las cosas, ya ninguna exista; y el bien nadie lo apetece sino para tener lo que consigo trae existencia, y la existencia es una condición material, por que se recibe la naturaleza en el supuesto cuando comienza a ser, y cuando una cosa es más libre y purificada de la materia tanto es más excelente. Siendo, pues, la verdad el objeto de las virtudes intelectuales, y la bondad de las morales, sucede que las intelectuales son más excelsas en dignidad.

Mas esta razón, por que raros la entienden raros la creen. Por que no negamos que el entendimiento pueda conocer las cosas singulares y también las existencias de las cosas; ni negamos que, viceversa, pueda también la voluntad apetecer el bien en común; pero hay esta principalísima diferencia, que, siendo el entendimiento potencia aprensiva y judicativa, perfecciónase en el conocimiento de la verdad; mas, el apetito, por que es llevado al objeto, nada apetece si no goza de él y la posee. Es, pues, falaz argumento, si arguyes: Lo mejor es comparativo de lo bueno; y siendo el bien el objeto de la voluntad, acontece que su objeto es mejor que la verdad. Digo que es falaz paralogismo; por que la misma verdad es algún bien, y precisamente el más excelente de todos. Por lo cual, en la patria es puesta nuestra felicidad en aquella intención de Dios, que es el abismo de todas las verdades.

Añádase aquí también la doctrina del Filósofo (10 Ethic., cap. 10), donde en sus razones prueba que la suprema felicidad consiste en la contemplación de las cosas, pues se hacía la ilusión de que olía la legítima bienaventuranza, aun cuando no tocaba puntualmente la realidad. Prueba, digo, que la felicidad consiste en

el goce de las cosas intelectuales; por que las virtudes intelectuales primeramante están en la potencia más noble y son de objeto más noble; en segundo lugar, por que la operación intelectual es más continua, pues las morales, que versan acerca de las cosas corpóreas, no pueden durar; tercero, porque la contemplación deleita con más suave dulzura, que el ejercicio de las cosas morales; además, porque la contemplación durará perpetuamente en la Patria, pero no la virtud moral.

Añádese, además, que por las mismas razones la vida contemplativa es más excelente que la activa y es tanto más hermosa como lo es Raquel que Lia, y, por tanto, más constante y más fecunda y menos necesitada, de la cual fué María ejemplar, sentándose junto a los pies del Señor, cuando Marta se distraía en muchas cosas.

Esta conclusión la vi tan confirmada por muchos, que no puedo llegar a entender a aquellos que atribuyen mayor dignidad a las virtudes morales que a las intelectuales. A los cuales dióles pie aquella opinión que Escoto pretendió defender (in 4 dist. 49, q. 4), a saber, que la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento. De donde infieren, que no sólo las virtudes morales han de ser preferidas, de lo cual manifiestamente se sigue que ni la vida contemplativa es más excelente que la activa ni la felicidad consiste en la contemplación; sino que añaden además, que de las virtudes morales la justicia es de grado más levantado que la prudencia; cuando, no obstante, el corolario de nuestra conclusión es que la prudencia obtiene el primer lugar entre las virtudes morales, como afirma Santo Tomás en la misma cuestión 66, art. 1.°. Y ciertamente, aparte de la razón general de las otras virtudes intelectuales, la prudencia, aún si se considera por el lado que es moral, es

más excelente que las demás. Por que la virtud moral trae su bondad de la razón como de primordial raíz. Como pues, la prudencia perfeccione la misma razón y las demás el apetito, es la mejor de todas.

Segundo: la prudencia es la guía y emperatriz de las demás virtudes. Pues las demás virtudes, aunque produzcan intención recta del fin, para obrar fuerte, templada y justamente, sin embargo, sólo consiguen el mismo fin por el oficio de la prudencia que dispone los medios, como dice Aristóteles (6 Ethic. cap. 12). Sobresale, pues, sobre las otras por razón parecida por la que el general aventaja a los demás soldados. Y de tal manera le están las otras tan unidas, que sin ella ninguna puede alcanzar el grado de virtud.

* * *

Y antes de seguir aquí más adelante, será importante reforzar esta conclusión con argumentos no inidóneos.

Primero: La razón propia de virtud, según se ve por el mismo nombre, es aplicar la potencia al uso; y esto no conviene a las intelectuales, sino a las morales. Pues la virtud intelectual sólo da la facultad de obrar, a saber el conocimiento, como enseñó sabiamente el Santo Doctor (1. 2, q. 57, art. 1); mas, la virtud que está en el apetito aplica la ciencia al uso, lo mismo de especular que de obrar; y el hábito es por el uso, pues sin el uso es ocioso y vano; luego la virtud intelectual es por la moral, y, por consiguiente, la moral, que tiene razón de fin, es más principal.

Segundo, la virtud moral es, como dice Aristóteles (2 Ethic.) la que hace bueno al que la tiene. De donde,

como dijimos arriba, ni las artes ni las ciencias hacen al hombre absolutamente bueno, sino sola la virtud moral. Por lo cual es más digna de alabanza, puesto que por ella merecemos cerca de Dios y nos aproximamos a la bienaventuranza; como quiera que las virtudes intelectuales pueden hallarse sin uso y son comunes a buenos y a malos.

Es, pues, la virtud moral más perfecta que la intelectual.

Estos argumentos mueven mucho a aquéllos que tocan la cuestión en la corteza con el extremo de los labios; es, sin embargo, muy egregia la distinción citada en la misma cuestión, por la cual son resueltos fácilmente.

Pues dice, que nada obsta a que lo que es absolutamente mejor, relativamente no sea para alguno mejor por causa de necesidad. Pues filosofar es absolutamente mejor que acopiar riquezas; pero al indigente le es mejor allegar bienes.

Por igual razón, aun que las virtudes intelectuales sean mejores por razón del objeto, por razón del cual se estima el grado de excelencia; no obstante, las virtudes morales participan más de la razón general de virtud, que es en orden al acto y al uso; por lo cual están en el apetito, al cual corresponde mover las otras potencias y empujarlas a la obra.

De donde Santo Tomás (2. 2. q. 47, artic. 4) dice que la prudencia es por esta razón la más importante de todas las virtudes intelectuales; a saber, porque no sólo considera la verdad, que es objeto del entendimiento, sino que lo ordena al bien bajo razón de bien, a saber, al uso de las obras, por el cual uso hácese el hombre bueno.

Pero, argüirá tal vez alguno: Si la virtud moral tiene más de la razón de virtud, sucede que es la más noble virtud.

Con este entimema, algunos discípulos de Santo Tomás creyeron engañadamente que fué su mente, que las virtudes intelectuales son entes más nobles y hábitos más nobles; pero que, no obstante, las morales son más nobles virtudes.

Mas este sentido manifiestamente se opone a su mente; como quiera que dice que las virtudes intelectuales son absolutamente más nobles virtudes, pues hablaba de la sustancia y naturaleza de las virtudes.

Y la razón es clara, por que, si son hábitos más nobles, siendo hábitos de virtud, acontece que son también más nobles virtudes.

Respóndese, pues, que esta consecuencia es nula. La razón general de virtud conviene más a las morales; luego son absolutamente más nobles virtudes; por que la nobleza de la virtud no se pesa absolutamente por la razón de virtud, sino por la razón del objeto. Por ejemplo: enséñanos Aristóteles *(2 de Anima)* que la ciencia del alma es más noble que las demás, porque es de objeto más noble; y, sin embargo, la razón de ciencia, que está en la evidencia, es más ilustre en las matemáticas, las cuales por eso, no absoluta, sino relativamente, son más nobles ciencias. Y por igual razón la Teología es ciencia absolutamente más noble que la música.

* * *

Los argumentos, pues, hechos solamente concluyen esto, que las virtudes morales tienen más de razón de

virtud, y así hacen al que las tiene absolutamente bueno y son más útiles y, por consiguientemente, de más completa alabanza, etc.

Al contrario: la dignidad absoluta de virtud hase de medir por el orden a la suprema felicidad; y a ella nos acercan más próximamente las virtudes morales; por consiguiente son más dignas.

Concedida la mayor con la menor, niégase la consecuencia. Pues, aun cuando en orden a la felicidad háyanse de estimar las virtudes, sin embargo, son más dignas aquéllas en las que consiste la felicidad, que aquellas otras por las cuales tendemos allí. Y, aun cuando por las virtudes morales tendamos allí, sin embargo, gozamos de Dios por la contemplación. Y así, en esta vida las intelectuales son por las morales; pues conocer es por el obrar; no obstante, las absolutamente morales son medios por los cuales marchamos hacia la contemplación suprema. Y por ello, aun que las virtudes morales son más laudables, sin embargo, las intelectuales son más honorables que ellas. Pues la alabanza débese a los medios más útiles, pero el honor al fin.

De lo cual acontece, que, al preferir las intelectuales a las morales, hase de entender comparando género a género, y el supremo intelectual, es decir, la visión de Dios, al supremo moral, a saber, el amor.

Pero si la comparación hácese en el individuo, es más preciosa la caridad y aun la misma justicia que la sola ciencia natural.

* * *

Segunda conclusión: La justicia general y legal es la más preclara de todas aquellas virtudes morales que

residen en el apetito. Lo cual puse para guardarle su honor a la prudencia.

Pruébase por aquella sentencia de Aristóteles (Ethic. 1): *El bien común es más divino que el particular*; pues la justicia legal, como arriba se dijo, aplica al bien común todas las virtudes que disponen al hombre a los bienes particulares; es pues virtud arquitectónica, y, por consiguiente, gobernadora de todas las demás, y lo que el jefe para los oficiales, y el general para el ejército y el Príncipe para la República.

Por lo cual de ella habla Cicerón, cuando dice, que en la justicia está el máximo esplendor. Y Aristóteles, cuando dice que es como el héspero entre los demás astros; y aun como el Sol entre las virtudes humanas a la manera de la caridad entre todas; pues, como el Sol infunde luz a los demás, así también la justicia legal, por razón que las refiere todas al bien común: al cual se han de referir todas las partes, y todas las ilustra grandemente.

Por la cual razón, como dijimos arriba, todas las virtudes aplícanse el nombre de justicia.

Por lo cual sucede que filosofan fuera de la naturaleza de las cosas los que se empeñan en poner mancha a esta conclusión, entre los cuales está el Buridano (5 Ethic., q. 6). Pues pretende que es de suyo más importante la virtud que dispone bien al hombre en orden a sí mismo, que aquella que lo dispone en orden al bien común. Pues, la naturaleza, dice, y la caridad más inclinan al hombre a amarse a sí mismo que al bien común. Y si la parte, por ejemplo, la mano, apetece conservar el todo, esto, dice, es, por que de allí depende su conservación de ella. Esta, digo, es adulteración de la filosofía. Antes, la sagaz naturaleza, a la cual incumbía

mayor cuidado del todo que de las partes, prodújolas a ellas por la conservación del todo, a las cuales por eso imprimió el instinto de conservar el todo más bien que a sí mismas. De donde enseña la experiencia que el brazo recibe la herida que se dirigía a la cabeza, aun que se siga su abscisión. De donde se sigue que Dios ha de ser más amado por nosotros que nosotros mismos, porque es el todo respecto de nosotros, y, así, en la república civil merece más alabanza el que procura el bien común que el que procura el propio, y, por lo tanto, aquella virtud es más excelente delante de Dios y de los hombres.

* * *

Tercera conclusión: La virtud de la justicia, aun la particular, es la más importante de todas las morales que están en el apetito, teniendo siempre exceptuada lo prudencia.

Pruébase de muchas maneras.

Primero, por razón del sujeto. Pues radica en el apetito racional, a saber, en la voluntad, la cual es más excelente que el apetito sensitivo en el cual radican las demás.

Segundo, por parte del objeto, pues la virtud es acerca de lo arduo y difícil; y es más difícil ser bien dispuesto respecto a la conservación del bien ajeno, al cual no es tan propensa nuestra naturaleza, que para guardar el bien propio, a lo cual, si no es impedida, es de suyo inclinada.

Versando, pues, las restantes virtudes acerca del bien propio, y la justicia respecto del ajeno, por eso

ésta es más excelente y robusta. De donde Aristóteles (5 Ethic. c. 1) dice: *Muchos pueden en las cosas propias ser virtuosos; pero en las ajenas no pueden, por que la cosa es más ardua.* Por lo cual prueba aquella sentencia de Biantes: *La magistratura muestra al varón*, por razón de que ya por eso dice el hombre relación a los demás. Pues, consta por experiencia que muchos, haciendo vida privada, son diligentes y aplicados; pero, elevados a funciones episcopales o a otras magistraturas, donde deben administrar justicia, son tenidos por indignos. De donde infiere Aristóteles, que aquel es pésimo que es malo para sí y para los amigos; pero es el mejor aquel que no sólo es virtuoso para sí, sino también para los demás, pues esto, dice, es obra difícil.

Tercero; prueba esto por el efecto de la justicia. Pues, siendo el hombre animal político, es decir, nacido para vivir en sociedad, brilla en él más espléndidamente aquella virtud por la cual es protegida la paz y tranquilidad pública de la comunidad, y esto lo hace principalmente la justicia y, por consiguiente, la fidelidad en los convenios y pactos, la cual, como dice Cicerón (1. Offic.) es su fundamento.

Por lo cual, por esto compárase principalmente la justicia al Héspero, por que lleva consigo la más brillante hermosura de la república. Efectivamente: siendo estos efímeros bienes temporales muy exiguos y estrechos, no pueden ser poseídos sino por partes, y, por consiguiente, si las concupiscencias humanas no son cohibidas por leyes o límites, para que cada cual, encerrado dentro de su derecho, no extienda las manos al ajeno, por lo cual perturbe al legítimo posesor. Pues hace la justicia que, como con sillares, se levante bellí-

sima la república sobre hombres distintos en diversidad de dignidades, órdenes y derechos.

* * *

Y de ahí sácase otra cuarta razón. Aquella es más preclara virtud que es necesaria a todos y en todo tiempo, más que las otras más particulares; y la justicia, como dice el Filósofo (7 Poli. c. 15 et 1, Rhet.), es necesaria en guerra y en paz, cuando la fortaleza tiene sólo en la guerra su papel.

Quinto: Aquella es más noble y más necesaria virtud, que guardada ella, todas se poseen; y ésta principalísimamente es la justicia, pues con la templanza y la fortaleza es, sin embargo, necesaria la justicia. Y si ésta no es vulnerada en parte alguna, todas las demás quedarán incólumes.

Sexto: Es la más preciosa virtud también aquélla y más propia de los mortales, de la cual debe ser mayor el cuidado del legislador en la república; y ésta es la justicia, como en el lugar citado (7. Polit.) dice el Filósofo.

Y para comprenderlo todo en resumen confírmase manifiestamente la cuestión, porque en el Decálogo, como arriba se mostró, ningún otro precepto puso Dios aparte de la justicia. Y en la república civil a ningunos delitos hanse decretado tantos y tan acerbos suplicios como a los crímenes contra la justicia, si exceptúas la herejía y el delito nefando.

* * *

De todo esto puede nacer un escrúpulo, a saber: si ponemos que la justicia es tanto más perfecta que las restantes virtudes morales, síguese que su acto es más excelente que cualquiera de las demás.

Pues, muchos de los nuestros lo entienden así sin escrúpulo.

Lo cual, ciertamente no puede defenderse con ninguna probabilidad. Pues, ¿quién dirá que vender unos pececillos en su justo precio o unas miserables legumbres, por ser acto de justicia, es de mayor alabanza y mérito, que el mayor acto de la fortaleza y de la templanza?; entiendo que esto es ridiculísimo.

Cuando, pues, comparamos una virtud a otra, la comparación hácese solamente, como poco ha decíamos, entre género y género, o entre el máximo acto de la una y el máximo de la otra. Lo cual no impide que por la pequeñez de la cosa lo que es superior en género sea inferior en el individuo.

* * *

Cuarta conclusión: De las otras dos virtudes morales, la fortaleza es más excelente que la templanza.

La conclusión es de Santo Tomás, en el lugar citado (2. 2. q. 66, art. 4.º).

La cual pruébase primero por razón del objeto y del sujeto. Pues la templanza versa acerca de lo deleitable del tacto, que es el más material de todos los sensidos, como que es el fundamento de todos.

Además, de parte del acto. Pues la fortaleza versa acerca de los peligros de la vida en la guerra, de la cual vida dimanan todos los bienes temporales; mas la templanza acerca de aquéllas cosas de las que depen-

de la vida, o del individuo, en cuanto al alimento, o de la especie en cuanto a lo venéreo. Mas porque en ellas no amenaza tan presente y horrendo el peligro de muerte, no hay tanta dificultad ni virtud, la cual versa acerca de lo difícil.

* * *

El primer argumento, pues, lo resuelve Santo Tomás en respuesta trimembre.

Sea, pues, que la liberalidad supere a la justicia en que el liberal da lo que no debe; sin embargo, la justicia acércase más al bien común; pues da a cada uno lo que es suyo, con lo cual se guarda la paz pública, para la cual no es tan necesaria la liberalidad, sino que mira al bien privado, que es difusivo de sí.

Segundo: La justicia extiéndese más, pues es necesaria respecto de todos; lo cual no conviene a la liberalidad.

Además, porque la justicia es fundamento de la liberalidad. Pues nadie merece de liberal dando lo que no debe, si antes no es justo pagando lo que debe. Y lo mismo es de la magnanimidad.

* * *

Queda aquí una duda acerca de la misericordia; la cual, aunque sea virtud moral, sin embargo, aparece más excelente que la justicia, como el mismo Santo Doctor contiesa (2. 2. q. 30, art. 3.°), por ser la virtud propia de Dios.

Mas, a esto se responde, que, si la misericordia se toma en cuanto es tristeza moderadora de la miseria

ajena, es inferior a la justicia, y a veces está en el apetito concupiscible. Pero, si se toma en cuanto no dice orden al afecto sensible, a saber, a la conmiseración, sino sólo a la voluntad de aliviar a otros de la miseria, es mucho más excelente que la justicia, porque es virtud divina por su propia condición; pues querer y poder socorrer todas las miserias y defectos, tanto públicos como privados, supone un sujeto que no puede estar expuesto a calamidad o defecto alguno, lo cual sólo puede convenir a la inaccesible majestad de Dios. Por lo cual, también su efecto es el más preclaro de todos: a saber, remediar y quitar de raíz sin deber alguno todas las indigencias.

Pues, si hicimos la liberalidad inferior a la justicia, era porque se funda en la justicia y no se aproxima tanto al bien común, ni se extiende a todos; mas la misericordia, en su cumbre, a saber, en cuanto existe en Dios, no presupone la justicia; antes produjo por la misericordia las cosas primero que les debiese algo; y mira al bien común y se extiende a toda la república.

Y así, siendo virtud divina, la comparación de la justicia no se extiende a ella.

Y, si objetas que la justicia es también virtud divina, y que, por consiguiente, no es superior a la misericordia, se niega la consecuencia; pues la justicia es de tal manera divina, que, según su propia naturaleza, es decir, de pagar la deuda, puede ser humana; pero la misericordia, en cuanto no tolera consigo miseria alguna, por razón de que las quita todas, es muy propia de Dios, y, por tanto, en él es más ilustre y brillante que la justicia.

* * *

Y por el segundo argumento es concedida su conclusión; a saber, que la prudencia es superior en dignidad. Pues comparamos solamente la justicia a las virtudes morales que hay en el apetito.

* * *

Al tercero, de la templanza, se responde, que, ciertamente ella nos trae ventajas, por la cual razón Aristóteles la iguala a la justicia (7 Polit. c. 15); donde dice que la templanza es, como la justicia, necesaria en tiempo de guerra y de paz; pero que, en absoluto, la justicia ha de ser preferida por las razones arriba dichas.

* * *

Y de la fortaleza, que en el cuarto argumento se defendía ha de ser preferida a la justicia, hay mayor razón de duda. Pues tiene esta fuerte e ingenua virtud muchos argumentos que patrocinan en su favor en esta causa.

Primero, si tomas encomio de su nombre, la fortaleza parece que obtiene el nombre de virtud por excelencia. Pues, así se lee en el capítulo VIII de la Sabiduría: *Enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la virtud*, es decir, la fortaleza. Y la misma razón de virtud, que es la aplicación del ánimo al uso, resplandece en ella con eximio fulgor, a saber, que prepara al hombre para la muerte inminente, que es el más horrendo de todos los males. Y, en el tercero, recomienda su excelencia el esplendor con el que es tenido en la república. Pues, los magnates y los nobles de la sangre acumulan por ella las mayores facultades y reciben los ma-

yores honores, porque defienden la república por la virtud de la fortaleza. Y por ello no acostumbraron nunca llegar en la república por más breve camino a la nobleza, que por la fortaleza bélica. Lo que para perpetua memoria enseñaron las historias de los gentiles, como los lacedemonios, los romanos, los griegos. Pues esta virtud (pasando por alto a Hércules y a Teseo, y a los que los poetas inventaron) hizo celebérrimos en todo el orbe a los Alejandros, Césares, Escipiones y a otros por el estilo.

Y dejando a un lado lo profano, debemos medir la majestad de la virtud de su mayor acto, como poco antes decíamos, y el máximo acto de la fortaleza, cual es el martirio, es más excelente en alabanza y mérito que el supremo de la justicia. Pues nadie tiene mayor caridad que el que da la vida por sus amigos y principalmente por Dios, en testimonio de la fe; luego la fortaleza obtiene el primer lugar entre las virtudes morales. Y según esto, siendo el sumo bien natural del hombre la libertad, aquélla será la mayor de las virtudes, por la que se vindica principalmente la libertad; y ésta es la fortaleza. Pues, como dice Aristóteles (7 Polit.), los que no dominan los peligros de la guerra son siervos.

Añade, que aquélla es preciosísima, que es rarísima, y esta es la fortaleza, pues más raramente hallarás fuertes que dotados de otras virtudes.

En suma, el ingenio y fuerza de la fortaleza es vencer a los demás y someterlos a sí, lo cual lleva consigo virtud y potencia de Dios; de donde los fuertes y robustos de ánimo ponen miedo a todos, y todos ellos son venerados y reverenciados.

* * *

No obstante todo esto, háse de perseverar tenazmente en la sentencia. Pues es sobrada alabanza de la fortaleza haber sido puesta en parangón con la justicia en el pleito sobre la preferencia. Aun cuando calláramos las razones arriba allegadas, en favor de la justica abogan sobremanera éstas, a saber, que la fortaleza no tiene ser sino para defensa y guarda de la justicia. Pues muy sabiamente en Plutarco dice Agesilao, cuando, siendo preguntado cuál de las dos virtudes era superior, respondió: para nada necesitaríamos la fortaleza, si todos fuéramos justos. Efectivamente, si no fuese violada la justicia, no se daría ocasión a las guerras en las cuales la fortaleza sirve a la república.

* * *

Respondese, pues, al principal argumento que, aun cuando la fortaleza sea acerca de lo más difícil, sin embargo, la justicia es acerca de lo mejor; porque es mas preclaro que se guarde la paz y tranquilidad del género humano por la justicia que la vida del hombre privado. Por lo cual la justicia, como dijimos, brilla en ambos tiempos, en paz y en guerra. Ni para la paz es necesaria la fortaleza, a no ser que se haya herido la justicia.

De la misma manera se responde a aquello que se ha objetado del nombre. Pues a la fortaleza se aplicó el nombre de virtud, no en absoluto por la excelencia, sino porque aquella cualidad y fuerza de virtud que hizo robusto y constante el ánimo sobresale en ella.

Y a lo otro del esplendor de los nobles, a quienes hizo preclaros los nombres la fortaleza, se responde

que, si la fortaleza les engendró tales honores, no lo hizo sino como soldado y ministro de la justicia, porque ni siquiera puede alcanzar la razón de virtud, sino en cuanto es guarda y defensora de la justicia. Y a la verdad, como quiera que el honor débese solamente a la virtud, como dice Aristóteles (1 Ethic.), y principalmente a la justicia, cuando los hombres ejercitan la fortaleza del ánimo para otra cosa que para defender la justicia, no son fuertes de otra manera que los toros bravos y los feroces osos y los crueles tigres. Pues constituyó la república a los magnates y a los ilustres, para que defendieran valientemente con su fortaleza la virtud de la justicia, a saber, no para hacer injurias a otros con su potencia, sino para que defendiesen la justicia por todas partes.

* * *

Y a lo otro que se objetó con mayor probabilidad de la fortaleza de los mártires, se responde que, aunque el acto del martirio, que es preclarísimo ante Dios, es producido por la virtud de la fortaleza, sin embargo, no recibe de ahí solamente toda su alabanza, sino porque es implorado por el supremo conato de la caridad, mayor que la cual no hay otra cosa sino que uno dé la vida por su Dios.

Por lo cual la virtud de la religión, que es más excelente que la justicia, desempeña también allí su papel. Por lo cual, dar la vida por otro cualquier amigo no constituiría el supremo acto de justicia.

* * *

A lo otro se niega, que es lo más propio de la fortaleza afirmar la libertad. Antes esto compete a la justicia por encima de todas las demás virtudes; la cual, como dijimos más arriba, es madre de la hermosísima paz; pero que, perturbada la justicia, es necesaria la fortaleza para la libertad.

* * *

A lo otro, aunque concediere que por esta razón es rara la virtud de la fortaleza, porque versa acerca de la tremenda muerte, que es lo que los hombres más temen; sin embargo, si consideras la grandísima codicia de los mortales de honor y esplendor, los cuales se persiguen por lo lícito y lo ilícito, creería que es mucho más rara la virtud de la justicia, la cual no sólo rige en las cosas mínimas o medianas, sino también en aquellas que ordenan a las más altas dignidades.

* * *

A lo último, finalmente, se niega que por la fortaleza principalmente nos asemejemos a Dios, aunque los fuertes dominen a sus vencidos. Pues no es esto lo sumo en Dios, sino someterlo todo por la justicia, y, principalmente, crear o recrear por la misericordia.

CUESTIÓN TERCERA

De la injusticia

(Santo Tomás, 2. 2., cuest. 59)

Artículo 1.º

Si la injusticia es vicio especial

Siendo la misma la disciplina de las cosas contrarias, como dice Aristóteles en el libro primero de los Tópicos, esta obra nuestra de la justicia y el derecho, que escribimos, versará en adelante no sólo acerca de la virtud de la justicia, sino principalmente acerca de los vicios de la injusticia.

Y por eso, después de explicada la naturaleza de la justicia, es necesario hablar a continuación de la injusticia contraria.

Pegúntase, pues: Si la injusticia es vicio especial.

Y argüiremos, según nuestra costumbre, por la parte negativa.

Todo pecado, como se tiene en San Juan, capítulo primero, v. 3.º, es iniquidad; e iniquidad es lo mismo que injusticia, como quiera que es desigualdad; luego injusticia no dice vicio especial, sino condición general de todos ellos.

Argúyese en segundo lugar: Ningún pecado especial opónese a todas las virtudes; pero la injusticia se opone a todas las virtudes, pues la injusticia que se comete en el adulterio se opone a la caridad, y la que

se comete en el homicido a la mansedumbre, y la que se comete en la contumelia a la urbanidad, etc.; luego no es vicio especial.

Argúyese en tercer lugar: La injusticia opónese a la justicia, que está en la voluntad; pero todo pecado, según dice el Agustino, es voluntario; luego todo pecado es injusticia.

Contra esto se dice, que la injusticia opónese contrariamente a la justicia; mas ésta es virtud especial; luego la injusticia es vicio especial.

* * *

La cuestión es facilísima. Pues por la regla tópica, de cuantos modos dícese uno de los contrarios, dícese también el otro.

Por lo cual sucede, que así como la justicia, una es virtud general, y otra especial, así también la injusticia una es general y otra especial.

Por lo cual, se responderá a la cuestión con dos conclusiones.

Primera: La injusticia ilegal, que se opone diametralmente a la justicia legal, es vicio, y especial, por esencia, y general, por la intención y el mandato.

Ambas partes se prueban por razón parecidísima a aquella por la cual se ha demostrado de la justicia.

Efectivamente: así como la justicia legal tiene al bien común por objeto, y por ello es virtud especial por esencia, y sin embargo, manda a todas las demás y ordena a todas a su fin; así también se ha de juzgar de la injusticia. Pues es la injusticia ilegal desobediencia de las leyes y desprecio del bien común; y así, es vicio es-

pecial. Pero, no obstante, se desliza por todo lo demás, pues puede adulterarse, matar, robar, etc., por desprecio de la ley.

Segunda conclusión: La injusticia que corrompe la igualdad, que es a otro, y la pervierte en desigualdad, a saber, en cuanto el hombre quiere tener más cosas y honores y menos males, por ejemplo, vendiendo más caro de lo debido o comprando más barato, etc., es vicio especial. Y esto es manifiesto, por tener materia y objeto especial.

Ambas conclusiones son puestas expresamente en Aristóteles, en el libro sexto de la Etica, cap. 1; donde dice que de dos maneras puede uno ser injusto, a saber, por apartarse de las leyes, o por tomar más de lo que es justo; así como también de dos maneras puede ser uno justo, o por hacer lo legítimo, es decir, por obedecer a las leyes, y mirar al bien común, y por ser equitativo, es decir, por dar a cada uno lo que es suyo.

* * *

Mas la respuesta del primer argumento esclarece más la cuestión.

Pues, se responde, que así como la justicia legal se dice por comparación al bien común humano, así también la justicia divina dícese por comparación al bien divino; al cual repugnando todo pecado, con razón se define en general, diciendo, que es un dicho o hecho contra la ley de Dios. Y, por esta razón, todo pecado es iniquidad.

* * *

Mas dudas, si la razón de la iniquidad ilegal conviene formalmente a todos los pecados. Pues así aparece que es, puesto que no hay pecado alguno, si no se comete contra las leyes.

Sin embargo, la respuesta es que, aun cuando el pecado común sea materialmente iniquidad legal; sin embargo, no les conviene esto formalmente a todos ellos. Y ejemplos ya pusimos arriba muchas veces.

Efectivamente: si haces hurto, no como despreciando las leyes de Dios, sino para satisfacer tu codicia; o cometes homicidio, no para perturbar el bien común, sino porque no está en tu poder vencer la ira; eres materialmente ilegal, por que eres trasgresor de la ley divina, pero no formalmente, por que no tienes esto en la intención; pero, no obstante, eres inicuo e injusto contra la justicia particular.

Mas, si cometieras estos delitos en desprecio de la ley y contra el bien común, entonces fueras ilegal y perverso ciudadano.

Al segundo se responde, que la injusticia, por versar acerca de todas las acciones, aun que con razón peculiar, opónese no directamente, pero sí indirecta y materialmente a todas las virtudes; como quiera que viola el derecho ajeno por diversas corrompidas aficiones.

A lo tercero, finalmente, se responde, que, aun cuando la voluntad, como también la razón, se extiende a la materia de todas las virtudes, sin embargo, la justicia tiene su razón peculiar, y, por eso, no todo pecado es injusticia.

Artículo 2.º

Si quien hace lo injusto, inmediatamente es juzgado injusto

Siendo la virtud lo que hace bueno al que la tiene, según Aristóteles, es conveniente investigar si, al revés, cualquiera que haga lo injusto, ha de ser juzgado inmediatamente injusto y malo.

Y se arguye por la parte afirmativa. El hábito toma la especie de sus objetos; y el objeto propio de la justicia es lo justo, y el propio de la injusticia lo injusto; luego, por hacer uno lo justo, ha de ser tenido por justo, y por hacer lo injusto, injusto.

Argúyese en segundo lugar: Toda virtud se ha del mismo modo al acto propio; la misma, pues, será la razón de todos los vicios; y cualquiera que haga algo destemplado es destemplado; luego quien hace algo injusto es injusto.

Tercero: Quien hace lo injusto peca en su género mortalmente. Pues hace contra equidad, o matando o adulterando o robando, etc., todo lo cual es, de su género mortal; y el pecado mortal hace al hombre injusto ante Dios, así como la gracia lo hace justo; luego quien hace lo injusto es injusto.

En contra está el Filósofo (5 Ethic., c. 8), donde enseña cómo sucede que alguno haga lo injusto sin ser, no obstante, injusto.

* * *

Esta cuestión hase movido en gracia de Aristóteles, es decir, para exponer este lugar de él poco ha citado.

Cuya doctrina resúmese en una conclusión bimembre. A la cual añadiremos otra para exponer a la vez el cuarto artículo de Santo Tomás, hermano de aquél.

Sea, pues, la primera conclusión: No cualquiera que hace lo injusto, hase de decir inmediatamente injusto de suyo; a saber, si hace esto por ignorancia o por pasión; sino solamente aquél que lo hace por hábito y por elección.

Y para que hasta el principiante entienda el sentido de la conclusión, recuérdese que para la esencia de la virtud se exige, que se obre a sabiendas y con deliberación, por lo honesto y perpetuamente, como se lee en el lugar citado arriba de la Etica de Aristóteles. Por lo cual, si alguno o por casualidad o por cierta emoción repentina hace un acto de suyo virtuoso, no por esto es virtuoso, por que no hace directamente el bien, sino indirectamente.

Luego lo mismo se ha de concluir que enseñó Aristóteles en los vicios. Pues se requiere, para que alguien se diga injusto, no sólo que haga lo injusto, sino que lo haga por mal ánimo, es decir, por corrupción del hábito. Y evidencia Santo Tomás esta razón de esta manera. Así como el objeto de la justicia es lo justo, así también el objeto de la injusticia es lo injusto, a saber, lo desigual; y la raíz propia de donde nace lo injusto es el hábito, por el cual la potencia es dispuesta para el objeto. Por lo cual, quien obra por elección y hábito, aquél es propiamente injusto.

Puede, pues, acontecer de dos maneras que alguno, cometiendo lo injusto, no sea injusto. Primero, por defecto de la relación del acto al objeto; a saber, porque

el operante no lo intenta, pues el acto por la intención hácese espontáneo y, por consiguiente, humano. De donde, como quiera que no vaya uno más allá, excúsase de ser injusto; y, quitando el voluntario la ignorancia y la violencia, si alguno, dice Aristóteles, hace por ignorancia lo injusto o por violencia, a nadie es injurioso; como si alguno mueve tu mano para pegar a otro, pues entonces ni el ánimo ni la acción se refieren y aplican a lo injusto; sino que se hace lo injusto accidentalmente. Por lo cual no hay vituperio, como tampoco ganarías alabanza si hicieras de aquella manera lo justo.

Del segundo modo acontece que el que hace lo injusto no es injusto por defecto de relación del acto al hábito, a saber, que, aun que el objeto sea voluntario e intentado, y por eso se refiera la operación al objeto, sin embargo, la acción no nace del hábito. Como si un hombre, por otro lado manso y probo, hiere a otro por empuje súbito de ira, el cual entonces no obra por elección, puesto que es necesario que preceda deliberación, y, por tanto, tampoco obra por hábito.

Colígese, pues, de todo esto nuestra conclusión, a saber, que para que alguno con razón sea llamado injusto, requiérese que haga lo que es propiamente injusto; pues, cuando hiciere esto accidentalmente, no será injusto. Y como el hábito por la acción refiérese al objeto, doble es la relación y aplicación necesaria para que alguno haga propiamente lo injusto y se haga injusto, a saber, que la operación se refiera por la intención al objeto, es decir, que el objeto sea querido, y, además, que la misma operación se refiera por la elección al hábito, es decir, que proceda no de pasión sino de hábito.

De ahí que no quede nada de ambigüedad mientras

se vea clara la mente de Aristóteles. Y efectivamente, que por admitir alguno algo o ignorante o violentamente, no por eso se hace justo o injusto, tiene la evidencia de la razón, porque la acción que no es espontánea no es humana.

Sin embargo, es falso que no sea injusto quien delinque a sabiendas y con deliberación por enfermedad del alma, como por la ira u otra pasión. Pues distínguese triple género de pecados, a saber, por ignorancia vencible, o sea, que no excusa del todo, y por pasión, que es peor, y por malicia, a saber, con estudio y elección, lo cual es por su naturaleza lo peor.

Pero Aristóteles no admite equivocadamente este tercer grado.

Respóndese, que muy distintamente juzga Aristóteles del hombre justo e injusto, que es juzgado delante de Dios. Pues Dios no pesa los hábitos sino los actos, y, así, quien delinque, aunque por otro lado sea justísimo, es hecho y tenido ante El por injusto. Así como el que hace el bien con un sólo acto, aunque no esté dotado de hábito alguno de virtud, merece bien de El; y Aristóteles no niega que el acto que procede de pasión se haya de vituperar, sino que piensa solamente esto, que estos nombres, justo e injusto, no denotan sino el hábito. Por lo cual, dice, que lo que se hace fuera de razón, es decir, por ignorancia, es infortunio, y lo malo que se hace con conocimiento, pero no por vicio, es decir, sin hábito, dice que es pecado; pero que vicio no es nombre de acto sino de hábito.

Y ciertamente hablamos así en lenguaje vulgar. Efectivamente, así como una golondrina no hace verano, así tampoco por uno u otro acto es llamado alguien vicioso o perverso, sino cuando obra por hábito, y, por consi-

guiente, por estudio y elección. Por la cual razón, también las escuelas de los teólogos creen que éste solamente peca por malicia y, así, propiamente éste es tenido por malo y dicho tal.

De todo esto, pues, colígese la segunda conclusión. Quien quiera que haga lo injusto a sabiendas y con meditación, es decir, no por ignorancia como causa de la obra, aunque lo haga por pasión sin hábito, peca mortalmente de su género. La conclusión es clarísima. Pues es pecado mortal cuanto se opone a la caridad, y el pecado de injusticia, porque oprime la virtud que es necesaria para la paz de la república, opónese de suyo a la caridad; es, pues, de su naturaleza, mortal. Dije, si no procede de ignorancia como causa de la obra, es decir, de ignorancia que quita totalmente la culpa. Pues ignorancia del derecho no la quitaría, ni toda ignorancia del hecho, aunque sea digna de perdón, según dice Aristóteles, en el libro V de la Etica. Pablo dice: *Conseguí misericordia porque lo hice ignorándolo.* Dije de su género, ya para diferenciarla de la prodigalidad, de la gula y de otros pecados, que de su género no son mortales, sino por las circunstancias, ya también para denotar, que puede suceder, que, por la parvidad de la materia, pecar contra justicia sea venial.

Mas, el examen de todo esto corresponde a otro lugar.

* * *

Y por todo esto que se ha dicho se ha de entender lo que allí dice Aristóteles, c. 9, a saber, que es falsa la opinión de aquéllos que estiman que está en la potestad del hombre hacer inmediatamente lo injusto, a sa-

ber, por elección; y que el justo no menos que el injusto puede hacer lo injusto, a saber, de suyo. Ferrán, dijo, que quien es imbuido de muy buenos hábitos, aunque quiera, no puede elegir fácilmente lo injusto, aun cuando podría por ignorancia y por súbito movimiento hacer lo injusto. De donde nació aquél axioma: *Nadie se hace repentinamente pésimo*.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde, que los hábitos y los actos toman su especie de los objetos, como se dice, queridos formalmente y de suyo; mas cuando son queridos material y accidentalmente, es decir, por ignorancia o pasión accidental, no basta el acto para llamar al hombre justo o injusto, según el lenguaje de los filósofos.

Al segundo se responde, que se dió la diferencia entre lo justo que es objeto de la justicia, y lo templado y fuerte, que son objetos de las otras virtudes. Pues lo justo e injusto, porque de suyo se halla en las cosas, aunque se haga accidentalmente, llámase justo e injusto. Por lo cual, en esta virtud peculiarmente constituye con ingenio Aristóteles, que puede cualquiera hacer lo injusto, aunque no sea injusto; pero el objeto de la templanza, porque no está en las cosas según su naturaleza, sino por orden al agente, cuando se hace accidentalmente, de ningún modo puede decirse templado; y, por eso, en aquella virtud no había necesidad de distinción alguna, sino que quien hace lo templado es templado, porque no será obra templada sino la que es directamente intencionada. Por lo cual, si alguien se

abstiene por casualidad o evento, así como no es templado, así tampoco hace obra templada, porque no la hace cuando, donde y como conviene. Y de la misma manera, cuando Lot, por ejemplo, violó, ebrio, a sus hijas, así como no fué destemplado, así tampoco hizo obra de destemplanza.

En resumen, esta distinción de lo justo e injusto, material y formal, no ha lugar en los objetos de la templanza o de la fortaleza.

* * *

El tercer argumento está suficientemente resuelto cuando mostramos que, aún cuando por cualquier acto de injusticia piérdese la gracia de Dios y, por consiguiente, ante El hácese el hombre injusto, es decir, pecador; no se sigue, no obstante, de ahí que de aquellos entre los cuales las denominaciones formales no se dan por el acto, sino por el hábito, se llame a todo pecador injusto y malo.

Artículo 3.º

Si alguno puede padecer lo injusto queriéndolo

Después que se habló de aquél que hace lo injusto, sigue que hablemos de aquél que padece lo injusto, a saber, si alguien puede padecer lo injusto queriéndolo.

Y se arguye por la parte afirmativa: Injusto es lo mismo que desigual; y apártase lo mismo de la igualdad hiriéndose alguno espontáneamente a sí mismo que hi-

riendo a otro; luego pudo alguno padecer lo injusto y, por tanto, injusticia, queriéndolo.

Segundo: Nadie es castigado sino por injusticia. Y son castigados civilmente aquéllos que se dan a sí mismos muerte; pues, dice Aristóteles (5 Ethic. cap. ult.), que se estableció una ignominia contra ellos, a saber; negándoles sepultura; luego alguien sufre lo injusto queriéndolo.

Tercero: Hacer y padecer lo injusto es relativo, y, por consiguiente, nadie hace lo injusto si otro no sufre lo injusto. Y acontece que algunos hacen lo injusto al que lo acepta, como vendiendo más caro de lo justo o prestando dinero a usura; luego puede alguno padecer lo injusto queriendo.

En contra está, que padecer lo injusto es contrario a hacer lo injusto; pero, como se definió en el precedente artículo, nadie hace lo injusto sino el que quiere; luego nadie lo sufre sino no queriendo.

* * *

Y también este artículo se puso para interpretar a Aristóteles, el cual estableció (5 Ethic, cap. 9 y sig.), que nadie padece lo injusto o injuria cuando lo padece por su voluntad.

Y su doctrina hácese clara por dos conclusiones.

La primera es: nadie, de suyo y formalmente hablando, puede hacer lo injusto sino queriendo, ni padecerlo sino no queriendo.

Es conclusión que se apoya en esta eficaz razón natural. Al modo que es de intrínseca razón de la acción que proceda del agente, así es de intrínseca razón de la

pasión que sea hecha por otro, sin hacer fuerza alguna el paciente. De lo cual colige Aristóteles (3 et 8 Physic.), que el mismo no puede ser totalmente agente y paciente, antes, que todo lo que es movido es movido por otro. Mas, el principio propio de obrar los hombres es la voluntad. De donde, aquello se dice que hace propiamente el hombre, que procede de su voluntad; y que aquello, al contrario, padece que se hace de él contra su voluntad. Pues, padecer es ser vencido y dominado. Mas, cuando alguno padece queriendo, da para ello fuerza y causa, y, por consiguiente, dícese más bien que obra que que padece; acontece, pues, que, hablando formalmente, de suyo nadie padece sino el que no quiere. Antes, esto es padecer, ser sometido a violencia.

* * *

Postrera conclusión: Nada estorba para que, hablando materialmente y *per accidens*, el que quiere padezca lo injusto.

Pruébase la conclusión, como cuando alguno, ignorándolo, consiente que hagan con él lo que le es mal, cual aconteció a Lot, que, ebrio y engañado por sus hijas, perpetró incesto; y Jacob, ignorante, cometió estupro; y como el que, obligado, toma dinero a usura.

* * *

Acerca de estas conclusiones, primero que todo anotaré, que, aunque derecho y justo sean lo mismo; sin embargo, según la costumbre usada de hablar, padecer injuria no parece que lleva la misma distinción que pa-

decer lo injusto. Pues digo, que no se dice con igual propiedad que alguno padece injuria materialmente como que padece lo injusto: antes, padecer injuria siempre parece que se toma por padecer lo que de suyo es injusto, es decir, contra su querer y haciendo resistencia. Y de ahí trae su origen aquel axioma del derecho: *Al que sabe y quiere no se le hace injuria.* Así como tampoco nadie se dice que irroga injuria sino el que a sabiendas y deliberadamente hace lo injusto.

Mas contra esta conclusión ofrécese el argumento, que si nadie, queriendo, es injuriado, dedúcese que nadie, aunque consintiere por miedo en algún pacto, podría quejarse de injuria; lo cual, sin embargo, es falso. Pues el matrimonio que se contrae con consentimiento arrancado por el miedo de la muerte, las leyes lo disuelven por injuria. Y si alguno quisiere rechazar la fuerza del argumento, diciendo que aquél que consiente por miedo bajo condición no lo quiere, parece que se levanta contra él Aristóteles, el cual (3 Ethic.) dice que aquél que en general no querría, en particular, sin embargo, dice que quiere en absoluto; como el que en el naufragio arroja las mercancías, aun que no quisiera, no obstante en absoluto lo quiere.

Se responderá, con todo, que aquella condición que llaman los escolásticos *noleidad* es suficiente para que se considere que alguno padeció injuria, aun cuando, en absoluto, quiera, mientras aquel consentimiento se arranque contra derecho. Pues padecer injuria es lo mismo que ser privado del propio derecho. Por lo cual, cuando alguno es arrastrado por la ley al suplicio, aun que sea sin quererlo él, no padece injuria. Y, si entonces se le diese opción de si quería, por ejemplo, casarse con una prostituta o ser llevado a galeras, se le

perdonaba la vida, no se le haría injuria, aunque más quisiera huir la muerte sin aquella condición. De lo cual se deduce que quien seducido por astucia o fraude padece lo injusto, también padece de suyo injuria, como si consintiese por la fuerza.

* * *

Al primer argumento se responde que nadie, dando espontáneamente sus bienes que no debe, hace injusticia alguna ni desigualdad; pues siendo por su voluntad señor de sus cosas, por la misma puede dar sus cosas y sufrir ser despojado.

Pero argumenta: Si alguien prodiga sus bienes; es decir, si teniendo una familia que mantener, derrama con prodigalidad sus bienes, aquellos que los reciben parece que le irrogan injuria, y, no obstante, él los da con absolutísima voluntad.

Respóndese, que aunque tal pródigo delinca, sin embargo, el que recibe los bienes no le hace injuria alguna, sino tal vez a la familia a la cual pertenecían de algún modo aquellos bienes.

Pero no es este lugar a propósito para tratar esto con extensión.

* * *

Y la respuesta corriente del segundo argumento es, que la persona singular puede considerarse de dos maneras; de una manera, en sí absolutamente. De la cual no puede hacerse a sí injusticia alguna. Pues, cuando alguno se infama a sí mismo o mutila o mata obra cier-

tamente contra caridad, por la cual está obligado a quererse a sí mismo; pero no contra justicia, ya por que la justicia no es sino a otro, ya por que lo padece él a sabiendas y queriéndolo.

De un segundo modo puede considerarse en cuanto es miembro de la república, e imagen y semejanza de Dios; y por esta razón quien se mata a sí mismo irroga injuria ya a la ciudad, ya principalmente a Dios. Y, por consiguiente, paga pena tanto por el juicio de Dios como por juicio civil. La sentencia es de Aristóteles (5 Ethic. cap. 11).

Sin embargo, no se ha de inferir de ahí que la república tiene el dominio de la vida y de la muerte lo mismo que Dios; y que a nadie puede matar como señor, como cada uno puede sin causa sacrificar a su jumento u oveja; sino como juez por causa de culpa; de lo cual hablaremos más extensamente en el libro próximo bajo el título *de dominio* y también en el libro quinto bajo el título *de homicidio.*

Del mismo modo, quien mata a otro que lo desea y lo pide, como aconteció con el escudero que por mandato de Saúl le mató, hace también injuria, no al que lo manda, sino a Dios, que es señor de la vida, y a la república, que es custodio de la vida. Mas, ¿podía aquél rey mandar a otro que le matase, puesto que tenía la suprema potestad? Se responde que de ningún modo tiene el Príncipe potestad de matar al inocente y mucho menos de mandar el homicidio de sí; sin embargo, si hubiese sido muy gran tirano, podía constituir sobre sí un juez que le matase por la ley.

* * *

Al tercero, finalmente, se responde, que hacer y padecer lo injusto, si se toman materialmente siempre se siguen como correlativos.

Pues nadie puede hacer lo injusto sino a alguno que lo padece, y ni padecerlo sino de alguno que lo haga. Mas, si la locución es formal, por que esto se ha de medir por la voluntad del agente y la resistencia del paciente, puede acontecer que alguno sea injurioso con otro, y, sin embargo, no padecer el otro injuria alguna. Como si alguno, por ejemplo, hace algo a otro con ánimo de herir y dañar, lo cual, sin embargo, nada daña al otro, como si a otro vendes una cosa en más de lo que vale, con ánimo de engañar, y sin embargo, el otro sabiéndolo y queriéndolo, quiere darlo por su liberalidad. Pues, si es obligado a comprar por necesidad o a recibir con usura, aunque en absoluto quiera dar, sin embargo, por que no quisiera dar, padece injuria, como se ha dicho.

CUESTIÓN CUARTA

Del juicio

(Santo Tomás, 22, quest. 60)

Artículo primero

Si el juicio es acto de la justicia

Habiendo hablado del hábito de la justicia y de su contrario, que es de la injusticia, y siendo el hábito por el acto, síguese que hablemos de su principalísimo acto, que es juzgar, y digamos si es acto de la justicia.

Y se arguye por la parte negativa: Cada uno, como dice Aristóteles (1. Ethic.), juzga bien lo que conoce; luego el juicio atañe a la fuerza cognoscitiva. Mas, la fuerza cognoscitiva ejércese en las cosas morales por la prudencia; luego el juicio es función intelectual de la prudencia más bien que de la justicia, que está en la voluntad.

Segundo. El Apóstol dice (1 ad Cor. 2): El espiritual lo juzga todo; y el hombre hácese espiritual por la caridad, la cual, infundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones, lo limpia todo del afecto de las cosas terrenas; luego el juicio es más bien oficio de la caridad que de la justicia.

Tercero: Es propio de cada virtud hacer juicio recto en su propia materia. Pues, como dice el Filósofo (3 Ethic. cap. 4), todo virtuoso es regla de aquellas cosas que se han de hacer. Pues aquellas cosas, dice, dícen-

se justas y templadas, que son tales cuales las hace el varón justo y templado. Luego, no es propio de la justicia juzgar.

Cuarto: Juzgar parece que no corresponde sino a los jueces y a los príncipes; mas la justicia universal es común aun a los súbditos; luego el juicio no es propiamente oficio de la justicia.

Contra esto es aquello del Salmo: *Hasta que la justicia se convierta en juicio.*

* * *

La cuestión se resuelve con una sola conclusión:

El juicio es acto muy propio de la justicia.

La conclusión manifiéstase del mismo sonido y composición del nombre. Pues juicio es lo mismo que dicción de derecho, y juzgar es lo mismo que decir derecho, y juez lo mismo que decidor de derecho.

Por lo cual sucede que juzgar es el acto propio del derecho. Y el derecho, como arriba se dijo, es el objeto de la justicia, a saber, que justo es aquello que se constituye en las cosas por la justicia; luego, juzgar, según su primitiva y nativa significación, es lo mismo que decretar y definir lo que es justo y derecho; mas, juzgar y definir alguna cosa procede de recto afecto y hábito por el cual se ha alguno hacia la misma cosa. Pues, como dice el Filósofo (3 Ethic.), cual es cada uno así le parece el fin; como quien es casto juzga bien de la abstinencia de las cosas venéreas, y el sobrio de la abstinencia de los manjares; luego por la misma razón el acto propio de la justicia es el juicio recto, esto es, la recta determinación de lo justo.

De donde, Aristóteles (5 Ethic. c. 4) dice, que todos acuden al juez como a lo justo animado. Pues, es el juez como la justicia viviente que habla en la realidad.

En ninguna conclusión se oculta la razón de dudar, aparte de aquéllas que ofrecen los argumentos hechos.

Pues el primero podría engañar a los principiantes ya los discípulos de los Dialécticos; como quiera que, considerada para ellos la cuestión en la superficie, podría aparecer, que el juicio según su genuina significación, podría ser más bien acto de la razón que de la justicia, por razón de que juzgar es lo mismo que decir derecho, y decir es hablar; lo cual es oficio del entendimiento, no de la voluntad, pues las voces son signos de los conceptos, y, por eso, cuales locuciones se profieren con la voz tales las forma primero el entendimiento.

Mas la cuestión más profundamente considerada es de otra manera. Efectivamente: procediendo el nombre de *juicio* de *iure* (de ley), acontece que primeramente fué impuesto para significar la definición recta de las cosas justas; pero luego se derivó a significar en general la definición recta de las otras virtudes acerca de los objetos propios, tanto en las cosas especulativas como en las prácticas. A saber, la definición recta en la materia de la templanza y de la fortaleza, etc. Y, por consiguiente, en las ciencias; por lo cual dice adecuación del objeto al entendimiento.

Mas, en todas las cosas, para el juicio recto requiérense dos virtudes, a saber, la que profiere el juicio y la que dispone la potencia del juzgador para que sea idónea y apta para la rectitud del juicio. Y lo primero es lo propio de la razón a la cual corresponde hablar, como poco ha mostrábamos, y lo segundo es propio del hábito que dispone bien la potencia al objeto. El

cual hábito de cosas especulativas es especulativo existente en el entendimiento, y en las cosas prácticas es el hábito que perfecciona el apetito, a saber, en la materia de la templanza el hábito de la templanza, y en la materia de fortaleza el hábito de la fortaleza. Pues nadie juzgará rectísimamente que acometer cuando es necesario es bueno sino el que es fuerte; ni juzgará que usar de moderación en los manjares es mejor que sumergirse en ellos, sino el que es templado.

Por la misma razón, pues, el juicio es obra de la justicia en cuanto inclina al hombre al juicio recto, y de la prudencia, en cuanto es del proferente. Pues esta virtud emite juicios en las materias de todas las virtudes. Mas, para que sean rectos, los hábitos morales preparan el afecto.

Y si nuevamente preguntareis de cual, por fin, de estas virtudes es más propio oficio juzgar, se responderá que más propiamente conviene a la razón y a la prudencia que profiere los juicios; pero que, no obstante, principalmente conviene a la justicia, de la cual tiene que sea ella recta. Por lo cual el Filósofo (6 Ethic. capítulo 12) dice: *Virtud moral es la que hace recto el mismo propósito; mas la prudencia es la que negocia acerca de los medios.*

Y por esto se esclarece la razón por qué todas las virtudes ciñense a la prudencia. Pues, siendo propio de la prudencia proferir juicios rectos en toda materia moral, no puede ser prudente sino el que esté dotado de todas las virtudes; ni, al revés, virtud alguna moral tendrá estado de virtud sin la prudencia; como quiera que, sin ella, no pueden ejecutar su propósito.

El segundo argumento prueba que compete a la caridad juzgar rectamente acerca de lo divino; luego tam-

bién a lo que perfecciona al apetito para que por el don de la sabiduría profiera juicio recto; mas la justicia dispone respecto de lo justo natural y de la voluntad humana, para que el justo por la prudencia profiera también de ellas juicio idóneo.

Mas al tercero se responde, que, aunque sea común a todas las virtudes preparar el afecto para un juicio recto acerca de sus propios objetos, hay, no obstante, la diferencia de que, como repetidamente se ha dicho, ordenando las demás virtudes al hombre a sí mismo, y la justicia a otro, y siendo cada cual dueño de sus cosas, pero no de aquéllas que dicen relación a otro, acontece que en las restantes virtudes no se requiera otro juicio sino el particular del mismo virtuoso; mas, en la materia de la justicia es, además, necesario el del superior para que juzgue entre dos litigantes. Por lo cual el juicio adscríbese más peculiarmente a la virtud de la justicia que a cualquiera de las otras.

Y, por lo mismo, se responde a lo cuarto, que, aunque juzgar privadamente conviene también a los súbditos dotados de justicia, sin embargo, porque esta virtud está arquitectónicamente en el Príncipe y en sus ministros, a ellos conviene propiamente el principalísimo acto de la misma virtud, que es juzgar y sentenciar.

Artículo 2.º

Si juzgar es lícito

Establecido de cuál virtud es juzgar síguese que indaguemos si es lícito.

Y argúyese por la parte negativa: No se inflige la

pena sino por la culpa; mas decrétase por los jueces aquella pena que ellos hubieren juzgado, según aquello del cap. 7.° de San Mateo: *No queráis juzgar y no seréis juzgados;* luego juzgar es ilícito.

Segundo: No es lícito al pecador juzgar, según aquello a los romanos, cap. 2.°: *Eres inexcusable, oh hombre cualquiera que juzgas; pues en aquello en que juzgas a otro te condenas a tí mismo.* Pues haces lo mismo que juzgas. Y nadie es inmune de pecado. Pues, si dijéremos, dice Juan, que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos. A nadie, pues, le es lícito juzgar.

Mas lo contrario nos exhorta aquello del Deuteronomio, cap. 16: *Constituirás jueces y maestros en todas tus puertas para que juzguen al pueblo con justo juicio.*

* * *

Habiendo definido en el próximo artículo que el juicio es acto de la justicia, síguese que juzgar es lícito.

Pero, no obstante, no es ocioso el presente artículo; como quiera que no tanto se trae para demostrar esto, como para enarrar y constituir las condiciones que se requieren para el juicio para que sea recto.

Por lo cual, la conclusión no tanto responde por el título a la forma, cuanto a la equidad del juicio recto.

Y la conclusión es: Para que cada juicio sea recto exígense tres cosas, a saber, que proceda de la autoridad del juez y de afecto de la justicia y de la rectitud de la prudencia; faltando cualquiera de las cuales cosas, el juicio será ocioso, y, por consiguiente, ilícito.

Pruébase la conclusión: El juicio como se ha dicho, en tanto es recto, y, por tanto, lícito, en cuanto es acto

de justicia; mas para que sea acto de justicia, requiérense estas tres citadas cosas; luego las mismas son necesarias para el recto juicio.

Pruébase la segunda premisa: Pues la fuerza propia de la justicia es coactiva; mas, nadie puede obligar a otro, si no le es súbdito. Lo cual consta con el ejemplo de las cosas naturales. Pues el agente no vence al paciente si no le es sujeto dentro del período de su actividad; requiére, pues, la autoridad del Príncipe y del juez. De donde Pablo, en el cap. 14 a los Romanos: *¿Tú quién eres que juzgas a siervo ajeno? Esto corresponde a su dueño.* Y así, habiendo un señor universal de todo, nadie es legítimo juez entre los mortales, sino el que haya recibido de él autoridad de juzgar.

Por lo cual, dice San Pablo a los Romanos, cap. 13: *No hay potestad sino de Dios*, y *Quien resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios,* y abajo añade que *cualquier juez es ministro de Dios, vengador en ira contra aquél que obra mal.* Mas cómo esta potestad se deriva de Dios a los hombres por la ley de la naturaleza, se elucidará en el libro próximo bajo el título *Del dominio.*

Lo segundo, como decíamos poco ha, que se requiere para la rectitud del juicio es que proceda de afecto e inclinación de la justicia; lo cual no requiere otra prueba sino que el juicio es el acto propio de esta virtud que prepara el ánimo para lo justo. Por lo cual,

Lo tercero que exige la rectitud del juicio es el oficio de la prudencia, cuyo papel es emitir juicio. Por lo cual, quien dice derecho y constituye lo justo entre litigantes, pero no cuándo, dónde y cómo es conveniente según las leyes, por este lado demuele la virtud de la justicia. Por lo cual, el juicio al cual falta la autori-

dad del presidente dícese usurpado, y aquél al cual falta la sustancia de la justicia llámase sincero; pero, lo que se hace sin prudencia, si falta el orden del derecho, considérase sospechoso, y si se profiere con ligereza y sin legítimas pruebas, es temerario.

* * *

Acerca de cada una de estas condiciones advierte primeramente, que la falta de cada una de ellas hace pecado mortal de su género. Digo, que el juez que, o no teniendo autoridad alguna o usurpando la ajena, juzga a aquél que no le es súbdito, peca mortalmente; como, si el juez seglar se mezcla en las causas de los clérigos, aunque no fuese excomulgado por el derecho, *ipso facto* quedaría manchado con pecado mortal, lo mismo que si fuese persona privada. Y tanto más grave, si lo hace con pretexto de autoridad pública; y si privare al clérigo de sus bienes, sería verdaderamente ladrón; y, si le matara, verdaderamente homicida.

* * *

La segunda condición hase de estudiar a la vista. Pues aquella afirmación, que el juicio debe proceder del afecto e inclinación de la justicia, es anfíbola y puede tener triple sentido.

El primero es, que no se haga contra justicia. Y éste es el legítimo, es decir, que a cada uno se le dé sinceramente lo que es suyo. Cuyo defecto hace el juicio inicuo.

El segundo es, que el juicio proceda del afecto de la justicia; y este defecto nunca es pecado mortal. Efectivamente. si el juez da sentencia justa, aunque no haga esto por hábito o amor de la justicia, por que es hombre malo, no peca mortalmente, sino que sería delito venial. Pues el juez, siendo custodio de la justicia, debe siempre juzgar por su afecto.

Finalmente, el tercer sentido es, que no se dé juicio por otro perverso afecto, a saber, por odio, amor o codicia. Y el defecto de esto será pecado según el afecto de que procede. Por ejemplo: Si el juez sentencia a muerte por odio a aquel que es verdadero ladrón y como tal legítimamente comprobado, no peca ciertamente contra justicia, pero sí contra caridad; y si hace esto por codicia de dinero, no será inicuo, pero si avaro, y, si por afan de gloria vana, entonces será vanidoso y pecará venialmente. Por lo cual, aunque mate por odio, no será considerado homicida, como si fuese persona privada, puesto que tiene derecho de matar.

También la falta de la tercera condición será pecado mortal. Como si pasa por alto las reglas y circunstancias del derecho; y si, como persona privada, juzga con ligereza y temeridad de las cosas ocultas. Mas, puede hacerse venial por la parvidad de la materia, como si el juez prescinde de algunos leves términos del derecho, o si alguno juzga a cualquiera ligeramente de cosa leve, como hemos de decir en el artículo próximo.

* * *

Al primer argumento, pues, responden variamente los Santos Padres.

Pues el Agustino, en el sermón del Señor en el mon-

te, dice que allí es prohibido el juicio temerario, el cual es de la intención de los corazones o de las cosas inciertas y ocultas; acerca de la cual temeridad hase de tratar en el próximo artículo.

Hilario dice, que se prohibe el juicio de las cosas divinas; las cuales, sobrepujando nuestra capacidad, no han de ser juzgadas por nosotros con reglas humanas, sino que han de ser creidas absolutamente.

Pero el Crisóstomo dice, que se prohibe el juicio por amargura de ánimo, del cual poco ha hablaremos.

Y, aun cuando todas estas exposiciones sean muy respetables, sin embargo, la del Agustino se considera más acomodada al texto.

Al segundo argumento, distinguiendo Santo Tomás, responde diciendo, que el juez que está en grave pecado público no puede juzgar a otros que son reos de cosas parecidas o menores: principalmente cuando aquellos pecados son públicos. Y alega en su favor al Crisóstomo, que exhorta a esto sobre aquello del cap. 7 de San Mateo: *No querais juzgar y no sereis juzgados.* Pero si los pecados del juez son ocultos, podrá ciertamente condenar a parecidos pecadores, si hace esto con humildad.

Lo cual confirma la sentencia del Agustino, el cual, en el libro del sermón del Señor en el monte dice: *Si hallásemos que hemos incurrido en el mismo vicio, condolámonos e invitémonos a arrepentirnos juntamente.*

Mas, en esta respuesta primeramente se ha de notar que fué de Viclef y de sus seguidores, los cuales afirmaron, que por cualquier pecado mortal, juntamente con la gracia de Dios, piérdese también el dominio de las cosas y toda potestad de juzgar, las cuales cosas se

reciben por generosidad de Dios; de la cual herejía hemos de hacer alguna mención en el libro siguiente bajo el título *del dominio*.

Y, pasando por alto esta herejía, hubo y hay católicos que dicen que para aquel juez que se endurece en los delitos es crimen dar sentencia contra otro pecador; no sólo si está en pecado público, por el escándalo, sino también si está en pecado oculto; porque no sigue a la justicia por el afecto de dicha virtud. Pues quien está en un delito está huérfano de todas las virtudes, y, por consiguiente, carece del hábito de la justicia. De donde, el citado Pablo dice: *Eres inexcusable, oh hombre* (es decir, pecador) *que juzgas*, etc.

Y en segundo lugar se arguye al mismo: Siendo el juez ministro de Dios, debe parecérsele a El cuando juzga a otro, según aquello del Levítico, cap. 19; *Sereis santos, porque yo soy santo*. También por razón natural constará lo mismo; pues enseña el Filósofo (libro 2 *de anima*), que la vista que juzga de los colores es ajena de todo color; de lo contrario el color que tuviese no podría percibirlo en objeto alguno.

En suma, cualquier sacerdote en estado de pecado, aunque oculto, si ejerce el oficio sacerdotal en la administración de los sacramentos, peca mortalmente; como con otros teólogos consiente también Santo Tomás (3 part., q. 64, arti. 5); luego del mismo modo quien, estando en pecado, ejerce la potestad de jurisdicción. Pues, así como la potestad de orden, también la de jurisdicción, como dice San Pablo, en su carta a los Romanos, cap. 13, procede del Señor Dios. Añádase el capítulo citado *de los tiempos de los ordenandos*, donde vemos que se avisa esto.

Fué, pues, tan célebre esta opinión que también San-

to Tomás suscribió a ella alguna vez, a saber, en el libro 4.º de las sentencias dist. 19, q. 2, art. 2, donde indistintamente, ya sea público el pecado del juez, ya oculto, afirma que es pecado mortal condenar solemnemente a otro pecador.

Por lo cual, también el Cayetano (quodl. 2, q. 14) disputó acerca de esta cuestión.

No obstante, sin perjuicio de esto, con razón Santo Tomás enmendó la sentencia en la Suma; a saber, aquí y en el lugar citado (3 part. q. 64), que el pecador oculto que es juez no se estima que peque mortalmente juzgando.

* * *

Reunimos, pues, la sentencia en estas proposiciones.

Primera: Es lícito al juez, que es reo de oculto delito, aunque gravísimo, a no ser que sea excomulgado o suspenso, condenar a los súbditos, ya del mismo crimen, ya de otro desemejante.

La razón es, porque, no obstante, tal juez tiene título para juzgar. Pues es herejía negar esto. Además, puede tener prudencia y ánimo de conservar a cada uno su derecho; luego nada le falta para que use de la potestad de juzgar. Al contrario, si fuese hereje, el cual, por razón de la excomunión no puede sentarse como juez. Ni hay parecido con el sacerdote que administra los sacramentos en pecado, pues para este servicio requiérese potestad de orden, en cuya colación se confiere gracia, por la cual se haga digno e idóneo de administrar los sacramentos con los cuales se confiere gracia. Y, por tanto, debe brillar, como dicen, en la santidad que

comunica a los demás. Distintamente se debe juzgar de la potestad de jurisdicción.

* * *

Los restantes argumentos prueban solamente que hay alguna decencia en que el que juzga a los demás se porte de la misma manera cuales quiere que sean los súbditos a los que condena; y así, tal vez será pecado venial, siendo pecador, condenar al pecador. Pues, como arriba dijimos, hacer lo justo no por hábito de la justicia no es pecado, si se hace por afecto de la misma virtud y por su acto, y el pecador, aunque carezca de justicia infusa, puede, no obstante, tenerla adquirida. Pero será pecado venial, por razón de que, cuando uno juzga a otro, hace profesión de que está limpio de crimen; y así, si no es tal, es en cierto modo hipócrita, al cual reprende allí Cristo: *¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en tu ojo? Hipócrita; arranca primero la viga de tu ojo*, etc. Mas, porque no hace injuria no peca mortalmente.

Y aquello del Apóstol a los Romanos, cap. 2: *En lo que juzgas a otro a tí mismo te condenas,* no se entiende de manera (como dice Santo Tomás) como si cometiese parecido pecado; sino porque, condenando a otro, muestra que él es digno de ser condenado con parecida sentencia, según la palabra del Señor en San Lucas, cap. 19: *Por tu boca te juzgo, siervo malo.*

La postrema proposición de Santo Tomás es, que el público pecador, condenando a otros, peca mortalmente por el escándalo; pues entonces la justicia cae en vilipendio a la faz del pueblo, a saber, porque éste ve que no tiene la misma fuerza en el juez que la que ejer-

ce él contra los súbditos. Pero, aunque de su género sea pecado mortal, puede, sin embargo, hacerse venial por la parvidad de la materia; y así, añadió Santo Tomás, si es en los más graves crímenes, y, principalmente, si es en parecidos, como si fuera él público ladrón y, sin embargo, persiguiese a los ladronzuelos; o si fuese público adúltero y, no obstante, castigase a los adúlteros. Pues, si fuese, por ejemplo, fornicario y vengase latrocinios y homicidios, no sería escándalo mortal; y aun, cuando el crimen no fuese infame, no habría escándalo alguno, como si, por avaricia, no fuese limosnero cuando debiese.

Artículo 3.º

Si el juicio temerario, es decir, procedente de sospecha, es lícito

En los artículos anteriores se ha disputado de qué manera es lícito el juicio del juez; en éste se ha de tratar del juicio inicuo que suelen hacer en todas partes no sólo el juez público, sino también todos los privados.

A saber: Sí es lícito el que temerariamente procede de sospecha.

Pues hay argumentos por la parte negativa.

Primero: Sospecha parece que es opinión incierta de algún mal. Pues dice el Filósofo (6 Ethic.), que la sospecha se ha a lo verdadero y a lo falso; y de los singulares contingentes no podemos tener opinión sino incierta. Concibiéndose, pues, el juicio humano de los actos humanos singulares y contingentes, si no es lícito

ningún juicio por sospecha, de ningún modo es lícito juzgar.

Segundo: Por todo juicio ilícito se irroga a otro injuria, pues, siendo el juicio recto acto de justicia, sucede que es corrompido el acto de la justicia; mas, por la sospecha que se oculta interiormente en la mente ninguna injuria se irroga al prójimo; luego no es ilícita.

Tercero: Si el juicio por sospecha fuese ilícito, y, por tanto, como poco ha decíamos, acto de injusticia, siendo la injusticia de su género pecado mortal, acontecería que todo juicio temerario sería de su género crimen mortal. Pero el consiguiente es falso; pues como dice la glosa del Agustino sobre aquello de la primera carta a los corintios, cap. 4: *No querais juzgar antes de tiempo*, no podemos evitar las sospechas; luego el juicio por sospecha no es ilícito.

Lo contrario defienden ecuánimemente los doctores con el Crisóstomo, sobre aquello de San Mateo, cap. 7: *No querais juzgar,* etc., donde dice: *El Señor con este mandato no prohibe a los cristianos corregir a otros con benevolencia, sino que, por jactancia de su justicia, los cristianos desprecien a los cristianos, odiando a los demás y condenándolos por solas sospechas.*

* * *

Esta cuestión es principalísima y necesaria de entender para los usos humanos; y así, para definirla, hase de advertir, que el juicio temerario entiéndese con muchos nombres.

Primero, de su misma sustancia, a saber, si dudas del mal de otro, o si sospechas por opinión incierta o tal vez das sentencia cierta.

Segundo, de las causas que te mueven a juzgar así.

Tercero, por las conjeturas que te arrastran a tal sospecha.

Y cuarto, finalmente, por el objeto, a saber, por la cantidad de aquel mal que, juzgando, atribuyes a otro.

Para desenvolver, pues, brillantemente esto, tomemos la cuestión de la misma sustancia del juicio. Y así, aunque Santo Tomás reconozca sólo tres, sin embargo, cuanto más se desentraña la cuestión, es menester discernir cuatro grados del juicio temerario, pero si cuentas la duda entre ellos. Primero es la duda, a saber, mientras el ánimo está suspenso, no prestando asentimiento a ninguna de las partes. Como si estás dudoso de si tu prójimo se endurece en algún crimen, pero sin proferir asentimiento o afirmativo o negativo. Por lo cual este grado no llega a ser juicio temerario, porque no trae consigo juicio alguno.

El segundo grado es la sospecha, que es asentimiento de una parte de la contradicción con temor de la otra; a la cual los dialécticos con el Filósofo (6 Ethic.) llaman opinión. No obstante, al presente tres cosas toman el nombre de sospecha. Primero, como se ha dicho, el asentimiento con temor, es decir, que de tal manera asientas a una parte que no estés del todo firme, sino que vaciles acerca de la otra. Segundo, la cualidad del objeto; pues, aunque la opinión sea indiferente al bien y al mal, sin embargo, sospecha suena en latín hacia el mal; pues, dícese que uno es sospechoso o cae en sospecha cuando se concibe de él y se tiene siniestra opinión; efectivamente, si es de cosa buena, dícese mejor buena estima. Tercero, indica que ella nace de leves causas, a saber, cuando tenemos tenues conjeturas de

los secretos de los corazones o de las cosas ocultas, las cuales no pueden por sí engendrar sospecha sino por nuestra ligereza o ánimo perverso; y, por tanto, la sospecha entra en la línea del juicio temerario; pues lo temerario opónese a la prudencia, y por eso es lo mismo que juicio concebido sin consejo y sin legítima causa.

Mas, Santo Tomás comprendió estos dos grados bajo el primero sin diferencia alguna, pues distingue, como comenzamos a decir, solos tres grados de sospecha; de los cuales el primero, dice, es cuando el hombre por leves indicios comienza a dudar de la bondad de alguno; y esto, dice, es pecado venial.

Sin embargo, entre dudar y sospechar no hay ciertamente pequeño intervalo; pues dudar es tener suspenso el ánimo sin asentimiento alguno; mas sospechar, si oyes al Filósofo (6 Ethic.), es asentir a una parte de la contradicción con temor de la otra; pues dudamos del número cierto de los astros, de lo cual nada sospechamos.

Y así Santo Tomás no tan escrupulosamente observó el rigor de las palabras, como que ninguno es pecado mortal; es el mismo el juicio moral de ambos. Y así, lo mismo que no se tenga asentimiento alguno como que sea temeroso, a ambos significó con la denominación de duda y sospecha.

El tercer grado, pues, que para Santo Tomás es segundo, es cuando alguno estima por cierta la malicia de otro por leves indicios, y este grado, aunque con nombre general llama sospecha Santo Tomás, es, sin embargo, más que sospecha.

El cuarto grado, finalmente, que es para él tercero, se refiere peculiarmente al juez público, a saber, cuan-

do por tal sospecha, sin legítimos testimonios, profiere contra alguno sentencia de condenación.

* * *

Sentado, pues, todo esto, respóndese a la cuestión con tres conclusiones, para no salirnos de la letra de Santo Tomás.

Primera: La sospecha de primero y segundo género, para comprender con Santo Tomás con el nombre de sospecha la duda, por brevedad, es de su género pecado; pero no peor que venial, a no ser que por sus causas o por otro lado llegue hasta mortal.

Efectivamente, que sea pecado es manifiesto, porque cada cual goza de este derecho natural, a saber, que debe tener cerca de todos buena estima de sí, hasta que legítimos testimonios declaren sus delitos. Por lo cual, tal sospecha, puesto que viola tal derecho hasta cierto punto, esto es, bajo duda, algo tiene de injuria, aun cuando dudas sin asentimiento; como más abajo se evidenciará más.

Añade que es también en cierto modo nocua, ya por que es causa de que estimes al prójimo en menos de lo que es conveniente, y hay peligro de que llegues a odiar a aquél a quien desprecias; ya también porque contiene peligro de que infames al mismo. Y abajo pondremos otras causas.

Mas, que de su género no sea pecado mortal, es manifiesto, primero, porque de su género no expulsa la caridad, y después, porque pertenece a la tentación humana, sin la cual no se lleva nuestra vida, como expresa la glosa citada (1 ad Cor. 4): *No querais juzgar antes de tiempo*. De donde, el Agustino infiere que apenas

podemos evitar nosotros tales sospechas. Por lo cual, es más leve culpa dudar sin asentimiento que sospechar con él.

Mas, que por sus causas puede hacerse mortal se prueba. Pues, por tres causas engéndranse en el hombre tales sospechas que no engendran legítimas conjeturas. Primero, por la maldad de sí mismo; pues, cual es cada cual, tal es el juicio que forma de los otros; es decir, estimando a los demás según el patrón de su conciencia, según aquello del Eclesiástico, cap. 10: *Andando neciamente en el camino, siendo él necio, a todos estima necios.*

La segunda raíz de tal sospecha puede ser el odio que uno tenga a otro. Pues es grande la fuerza con la cual la voluntad obra sobre el entendimiento, para hacerlo resbalar; pues digo, que continuamente desprecias a cualquiera a quien tengas odio, ira o envidia, y el desprecio es causa muy a propósito para que creas fácilmente de él cualquier cosa perversa.

La tercera causa de sospechar es, finalmente, la larga experiencia. Por la cual razón el Filósofo (2 Rhetor.) dice, que los ancianos son suspicacísimos, por haber experimentado muchas veces los defectos de los hombres. Y, aún cuando esta tercera causa no tenga tanto de culpa por razón de que la experiencia aumenta la certidumbre, que es contra la naturaleza de la sospecha, sin embargo, no carece de leve culpa, por lo menos.

No obstante, las otras dos primeras contienen manifiesta perversidad. Y así, la segunda principalmente hace muchas veces que la sospecha sea pecado mortal, cual es el odio o la envidia o la ira, que prestó fomento a ella.

Mas, si también por la gravedad del objeto puede llegar a culpa mortal, se disputará inmediatamente.

* * *

Segunda conclusión: La sospecha de tercer grado, que Santo Tomás puso en segundo lugar, es de su género pecado mortal, si es de cosa grave.

Pruébase. Porque tal asentimiento cierto, si es temerario, es decir, procedente de leves indicios no acarrea ínfima injuria; por cuanto, quien juzga ciertamente mal de alguno no puede menos de despreciarle, y, por tanto, odiarlo. Y se confirma que es crimen mortal, porque la sospecha del primer género es tentación que difícilmente podemos rechazar; sin embargo, la firmeza del asentimiento podemos evitarlo fácilmente, cuando las conjeturas no urgen demasiado. De donde, el Agustino, en la citada glosa, dice: *Y si no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, sin embargo, los juicios, es decir, las sentencias definitivas y firmes debemos contenerlas.* Y por eso, tal juicio, de su naturaleza, opónese a la caridad, en lo cual consiste la razón del crimen mortal, y además lleva algo de latente injusticia.

* * *

Tercera conclusión: La sospecha de tercer grado es manifestísimo pecado mortal de injusticia, y tanto más grave cuanto es más delictivo para un juez, que es custodio de la justicia, condenar a alguno sin legítimos testimonios.

* * *

Mas, acerca de estas conclusiones, aunque verídicas, sin embargo, dúdase inmediatamente si son corroboradas abiertamente por testimonio evangélico. Pues muchos doctores traen en favor de esta sentencia aquello de San Mateo, cap. 7: *No querais juzgar y no seréis juzgados.* El cual lugar no es tan claro para condenar el juicio temerario interno, del cual hablamos al presente. Pues allí el Señor sólo parece que recrimina a aquéllos que siendo prisioneros de mayores crímenes, acusan a sus prójimos de otros menores. Pues sigue a continuación: *¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en tu ojo? Hipócrita, arroja primero la viga de tu ojo y entonces verás salir la paja del ojo de tu hermano.* Infama, pues, allí la hipocresía de aquellos que, reprendiendo a los demás, hacen alarde de que poseen virtudes que no tienen. De donde, el Jerónimo dice: *Habla de aquéllos que, estando sujetos a delito mortal, no perdonan a sus hermanos los pecados menores, escupiendo una pulga y tragando un camello.*

Ciertamente, si recorres las sentencias de los doctores, todos reconocen este sentido; sin embargo, nuestras conclusiones contra los juicios temerarios no sólo tienen aquel sentido, sino también éste, que juzgar de lo oculto es en general pecado, aun respecto de aquéllos que no son hipócritas, sino otro lado probos. Y aún el Crisóstomo dice que en aquel lugar del Evangelio juzgar tómase por vengar las injurias. Lo cual no sin razón lo afirmó, si consideras atentamente las palabras: *No juzguéis y no seréis juzgados,* con las cuales se propone como premio al que no juzgare el que no será juzgado. Efectivamente, si juzgar allí, como nosotros queremos, se tomase por no sospechar, no ven-

dría al caso entonces el premio, a saber, que ni de nosotros se tendrá sospecha. Pues cosa egregia parece que nos promete allí Cristo, a saber, que si perdonásemos las ajenas injurias, nos serán también condonadas a nosotros las nuestras. De donde, en San Lucas se ponen juntamente: *No juzguéis y no seréis juzgados*, *No condenéis y no seréis condenados*, *Perdonad y seréis perdonados*.

No obstante todo lo cual, la conclusión no es solo verdaderísima, aun fuera de la hipocresía, sino que se afirma en el mismo lugar; el cual, aunque permita otras exposiciones, no obstante, según exposición de San Agustín (lib. 2 de Sermone Domini in monte), también admite ésta con agrado. Pues dice que se manda aquello allí, que los hechos que es dudoso con qué ánimo se hacen los interpretemos a la mejor parte. Y muestran esto mismo las mismas palabras: *No juzguéis y no seréis juzgados*. Pues juzgar incluye condenación. Exhórtanos, pues, Cristo a que a nadie condenemos para que no nos condenemos a nosotros mismo en el juicio final. Antes si nos abstuviésemos de este juicio, mereceremos misericordia. Añádese también aquello a los Romanos, cap. 14: *Quien no come no juzgue al que come*. Donde no sólo a los hipócritas, que están en los mayores crímenes, sino también a todos, por otro lado probos, se les prohibe juzgar; pues esto suena, que el que no come no juzgue, y para notar la conexión de estas dos cosas, que son juzgar y condenar, primeramente dijo: *El que come no desprecie al que no come;* y finalmente añade: *Y el que no come no juzgue al que come*. Aun cuando no sin causa dijo en el primer lugar despreciar y en el segundo juzgar, como allí notamos. Añádese, finalmente, también en el mismo sentido aque-

llo de la segunda carta a los Corintios, cap. 4: *No juzguéis antes de tiempo hasta que venga el Señor, que iluminará lo escondido de las tinieblas*; donde no designa como causa para no juzgar el que tú seas también delincuente, sino por que es incierto y oscuro lo que tú tienes por cierto y claro.

Apóyase, pues, la conclusión no sólo en las razones que tomamos de la naturaleza de las cosas, sino también en los oráculos sagrados.

* * *

Y quedan acerca de cada una de las conclusiones algunas dudas de menor importancia.

Y primero, acerca de la segunda por la cual se afirmó que el juicio temerario es de su género pecado mortal, hase de advertir que para ello se requieren tres cosas.

Primero, que sea cierto; segundo, que se colija de leves conjeturas, y tercero, que sea de cosa grave.

Mas, el juicio cierto dice una sola condición en las cosas especulativas, a saber, que no tenga temor alguno o mezclada ambigüedad, lo cual pertenece a la ciencia o a la fe tanto humana como divina, y en las cosas morales, lo poco se toma por nada; y así, cuando de tal manera estás firme en la sentencia que casi nada dudes, como si creyeres juzgar lo cierto, por eso pecas mortalmente; pero, mientras tal juicio no sea repentino, lo cual, en las cosas morales, hase también de considerar. Efectivamente, si cuando ves a un joven hablando sin testigos con una muchacha, súbitamente eres arrastrado a juzgar, no tienes por qué temer culpa mortal; sino cuando quieto el ánimo y hecha reflexión, confirmas deliberando la misma sentencia.

Y de la levedad de las causas que hace culpa mortal, no puede establecerse regla alguna cierta. Y ciertamente Santo Tomás, en la solución a lo primero, ningunas otras causas parece que aprueba como excusantes de pecado al juicio, sino cuando alguno por testigos idóneos es probado malo; pues entonces, dice, que cualquiera puede juzgar que otro es malo. Mas esto se ha de entender respecto del juez, el cual no debe esperar la evidencia de la culpabilidad, sino la humana certidumbre, que se tiene por testigos idóneos; fuera de la cual, sin embargo, de ninguna manera debe precipitar la sentencia.

No obstante, aparte de tales testimonios puede cualquiera, así juez como persona privada ser excusado de culpa, a saber, cuando mentalmente forma dentro de sí juicio cierto. Pues es alabado Salomón (3 Reg., 3) por que de las palabras de las mujeres, de las cuales una de ellas consentía en que fuese partido el niño y la otra lo rehusaba, formó juicio sobre cuál de las dos había dado a luz al niño. Y por tal juicio no castigó a la otra, sino que entregó al niño a su verdadera madre.

No puede darse, pues, otra regla más cierta, sino que aquellos indicios y conjeturas excusan de culpa, que llevan a varón prudente y probo a juzgar así. Veo a un hombre que de noche sube con una escalera a las ventanas; ciertamente sin culpa puedo pensar con toda seguridad mal de él. Ves también a joven y a muchacha abrazándose petulantemente en lugar secreto y oscuro; no hay culpa alguna en formar de ellos juicio adverso. Pues, como dice Aristóteles (2 *de ánima); Podemos pensar cuando quisiéremos, pero opinar no;* es decir, abstenernos de juzgar no está siempre en nuestra potestad.

Por más que el juez, por tal juicio, aunque como hombre privado puede concebirlo sin culpa, no puede proceder a castigar, como no procedió Salomón. Podrá. no obstante, el Príncipe y el Prelado abstenerse de utilizar tal sospecha para el gobierno y administración de la Iglesia.

Por lo cual sucede, que cuanto las conjeturas son más leves, tanto más se agrava el pecado en igualdad de circunstancias; y cuanto son ellas más graves tanto más se atenúa. Y de ahi se sigue nuevamente que a veces no puede definirse con certidumbre si el juicio es mortal o venial.

Del mismo modo se ha de juzgar de aquel mal que juzgando haces a otro; pues los sumistas consideran que sólo aquel juicio es de grave mal cuando alguno juzga que alguno está en pecado mortal. Mas, aun cuando la regla sea la más de las veces verdadera, no es, sin embargo, del todo cierta, sino que más bien se ha de atender a la infamia; pues por eso se mide la gravedad del juicio. Por lo cual, cuando el pecado no fuese tan infame, juzgar que cualquiera está en él no sería mortal, como si fácilmente y de un modo cierto juzgares que los cortesanos u otros jóvenes perdidos andan en torpes amores con mujerzuelas; o que un militar mató a otro en duelo; porque los tales no se avergüenzan de cometer tales cosas.

Y al revés: aun cuando aquel mal no fuere pecado, sino natural; sin embargo, el juicio de él podría ser delito. Como si al varón, que es tenido en egregio lugar y estima, por leve causa juzgares con certidumbre que es nacido de sangre infame. Pues en esto se es más gravemente injurioso a él. Por lo cual, tampoco de esto puede constituirse regla cierta, sino que se ha de con-

siderar si es tal el mal, que el otro llevaría peor oír de sí, que si fuese pecado mortal.

* * *

De todo esto pues, retrocedamos a la primera conclusión, investigando si es de tal manera verdad que la sospecha sin certidumbre no es de su género crimen mortal, que nunca pueda llegar a él. Pues, Santo Tomás así parece que siente y el Cayetano siente así, diciendo que ningún juicio sin certidumbre es otra cosa sino venial.

Mas ciertamente parece que persuade otra cosa la razón; pues, aún cuando esto con razón se ha de tener por regla, se ha, no obstante, de exceptuar cuando sospechares gravísimo mal de honestísima persona, pues las reglas morales no se han de medir por patrón metafísico, sino por la cantidad de la injuria. Y efectivamente, si consultas el juicio de los prudentes, mayor injuria irrogas a Pedro si con temor opinas que es incestuoso con su madre o con su hija o con su hermana, que si crees ciertamente que es fornicario; y mucho más vilmente despreciarías a aquel que ante ti fuera sospechoso de herejía o de traición a la Patria o de otro tremendo delito, que a aquél a quien creyeres ciertamente manchado de menores crímenes.

Finalmente: la última duda es de aquél que, sin asentimiento, duda de la bondad de otro, al cual en la primera conclusión comprendimos bajo la nota de pecado venial. Pues no aparece razón alguna de esta sentencia; a veces aquél no forma juicio alguno de mal. Antes bien se ha de atribuir a virtud el tener el ánimo suspenso, cuando algunas conjeturas notan al prójimo.

Respóndase, sin embargo, que aun cuando no sea tanta culpa sospechar, antes muchas veces, cuando las conjeturas inclinan a mal juicio, es digno de alabanza suspender el juicio; no obstante, tan leves pueden ser, que aun aquella suspensión de ánimo sea culpa. Pues, como arriba dijimos, derecho tiene cada uno no sólo que no se tenga de él siniestra sospecha, sino también que todos tengan de él buena estima. Y se confirma esto, porque si a Pedro, que tiene buena estima de Juan, se la quitas, obrarás mal; pues es malo haberte hacia el prójimo aun meramente negativo por levísima causa. Y aun podría ser alguna vez pecado mortal. Pues, ¿quién duda que si, viendo la honestidad y la vida integérrima de Juan Bautista y de la Santísima Virgen, y no hay que hablar de Dios y de su hijo, se dudase de su bondad, se cometería pecado grave? Verdaderamente, no hay duda en esto.

* * *

Al primer argumento, pues, ya se ha respondido, que, aun cuando el juicio humano no pueda ser totalmente cierto de las cosas singulares, puede, no obstante, cada uno, según costumbre humana, a saber, cuando hay testimonios idóneos, juzgar mal de otro sin injuria.

Al segundo no responde Santo Tomás otra cosa, sino que el juicio temerario, aunque no salga al público, sin embargo, en la mente es pernicioso, porque es causa de desprecio.

Mas, para ver más claramente la cuestión, investiguemos las causas de tal malignidad del juicio interno: si cuando es cierto de su género, es de suyo pecado mortal.

Y la parte negativa parece verdadera, porque no sufriendo por ello el prójimo detrimento alguno ni en su persona ni en sus cosas, no hay por qué sea condenado con tanta nota.

Hallarás quienes respondan que es suficiente para que sea pecado mortal, que es prohibido por Dios; el cual, según su libertad, pudo prohibir lo que quiso.

Mas, éstos no consideran que esto no es malo porque es prohibido, sino que es prohibido porque es malo; pues es de aquellas cosas que son contra derecho natural, las cuales son las que solamente nos manda Cristo en el Evangelio, aparte de los sacramentos que se refieren a la religión.

Ni es suficiente si respondes, que aquel juicio es malo porque dice orden a daño exterior, a saber, a informar. Efectivamente, siendo especulativo, no dice orden próximo a la obra y así se responde que, aun cuando nunca saliese fuera, es sus interioridades es de suyo mal mortal. Primero, como dijimos, porque es causa de desprecio y de odio. Segundo, porque por él infamas a tu prójimo ante tí mismo; a veces concibes de él mala estima. De lo cual se sigue un argumento, que es tercero para esto: pues, si la sospecha que tengo torcida de Pedro no fuese nunca para mí pecado mortal, se seguiría que tampoco la fuera dispersarla en las mentes de los demás, mientras no se siguiese otro daño alguno; pues, si para mí la sospecha mental no es pecado, tampoco lo sería para ellos la suya, y, por consiguiente, tampoco sería para mí pecado diseminarla. Lo cual, no obstante, es falso.

Además hay otro argumento, que juzgar de lo oculto es usurpar lo que es propio de Dios, según aquello de San Pablo: *Tú ¿quién eres que juzgas a ajeno siervo?*

Mas, queda duda si tal juicio es pecado de su género mortal: si es contra justicia o es solamente contra caridad. Lo cual trata Santo Tomás en la solución del tercer argumento; por el cual preguntaba si de su género es mortal; y responde algo oscuramente. Pues dice que, versando la justicia acerca de las operaciones exteriores, entonces pertenece el juicio sospechoso directamente a la justicia, cuando procede al acto exterior; y entonces, es, digo, pecado mortal. Y añade, que el juicio interior pertenece a la justicia según que se relaciona con el juicio exterior, como el acto interior al acto exterior; a saber, así como la concupiscencia a la fornicación y la ira al homicidio. Queda, pues, oscura, y, por consiguiente, dudosa esta letra; porque no dice claramente que el juicio que no procede al exterior es pecado mortal.

Sin embargo; sin duda se ha de sostener que tal juicio es de su género pecado mortal, y contra justicia.

Mas distingue Santo Tomás aquellos dos miembros, que el juicio imperativo del acto exterior, a saber, de infamar o de condenar, es directamente contra la justicia, como se ha expresado en la tercera conclusión. Como la volición eficaz de matar se reduce al homicidio. Mas el juicio especulativo, por el cual no es imperada la obra exterior, no pertenece directamente a la injusticia exterior. Y en esto está la diferencia, a saber, directa e indirectamente. Pero, sin embargo, es pecado mortal, como se dijo en la segunda conclusión, como la ira y la concupiscencia de mujer ajena con consentimiento en el deleite, aunque no llegue a la obra, es mortal. Efectivamente, no sólo la volición eficaz de matar es mortal, sino también el interno deseo

de la muerte del prójimo o de grave daño, aunque tú no quieras hacerle aquel mal.

Artículo 4.°

Si las dudas se han de interpretar a la parte mejor

No es suficiente conocer si el juicio temerario es inicuo, sino que es menester explorar, si debemos siempre interpretar las dudas a la mejor parte.

Y se arguye por la parte negativa. Siendo el juicio obra de la razón, cuya perfección consiste en la verdad, es menester formarlo principalmente de aquellas cosas que acontecen las más de las veces, para que nos engañemos más raramente; pero más veces acontece que los hombres obren mal que bien; pues, siendo los sentidos del hombre inclinados al mal desde la adolescencia, como se lee en el Génesis, cap. 8.°, acontece que, como se dice en el Eclesiástico, cap. 1.°, es infinito el número de los necios; luego es más prudente interpretar las dudas a mal que a bien.

Segundo: Aquél vive piadosa y justamente, según testimonio de San Agustín, que es íntegro estimador de las cosas, sin inclinarse a ninguna de las partes; mas aquél que lleva la cosa dudosa a la parte mejor, inclínase a una de las partes; luego no es lícito esto.

Tercero: El hombre de tal manera debe amar al prójimo, como a sí mismo; pero, acerca de sí mismo es más saludable juzgar las dudas a parte peor, según aquello de Job., cap. 9: *Temía todas mis obras;* luego de igual manera debemos portarnos con el prójimo.

Contra esto está aquello a los Romanos, cap. 14: *El*

que no coma no juzgue al que come; cuya glosa es, que las dudas hanse de interpretar a la mejor parte.

* * *

Este artículo de tal manera es anejo al superior, que por él se entiende muy bien.

Respóndese, pues, con una sola conclusión, que se colige de lo arriba dicho.

Donde no aparecen indicios manifiestos, que indiquen el mal del prójimo, debemos tener buena estima de todos y, por tanto, interpretar a mejor parte lo que es dudoso.

La conclusión, digo, colígese de lo arriba dicho. Cada uno tiene derecho que se tenga de sí en todas partes buena estima, hasta que sus delitos lo acusen legítimamente; luego quien, sin tener idóneos testimonios concibe opinión torcida de otro, le es injurioso, y, por tanto, debemos llevar las señales ambiguas a la mejor parte.

La conclusión no necesita otra disputa, aparte de la superior, a no ser que por ventura preguntes: si debemos interpretar positivamente lo dudoso a la mejor parte, es decir, asentir a la mejor parte; o es bastante negativamente, es decir, no juzgar mal.

Efectivamente, cuando experimento juicios ambiguos del vicio ajeno, es muy difícil tener asentimiento contrario. Pero, si dices que es suficiente suspender el ánimo, surge inmediatamente el argumento contrario de que es también difícil contener el entendimiento.

El Cayetano opina aquí, que es suficiente que nos hayamos negativamente. Pero yo no me atrevería a

persuadir a nadie. Y ni apenas puede constituirse regla cierta, sino que se ha de acudir a la prudencia.

Háse de distinguir, digo, en primer lugar, si conociste antes a aquel del cual se ven dudosas señales, o si te es desconocido. Pues, si lo tienes en buena estima sería pecado mudarla por las señales dudosas, más o menos, según la condición de las señales. Pero si no le conoces, entonces arguye el Cayetano que no es prudencia en tal caso concebir asentimiento de la mejor parte; por razón de que tales señales neutras no engendran, por su naturaleza, tal asentimiento; y así, dice, no hay obligación alguna de asentir bien. Por lo cual sabiamente dice que dijo negativamente Cristo, *No querais juzgar*, y no dijo *juzgad siempre bien.*

Sin embargo, más prontamente creería lo contrario y le respondería, que aunque tales conjeturas no engendren el asentimiento bueno, sin embargo, el derecho natural nos obliga no sólo a que no opinemos mal de hombre alguno por señales dudosas, sino que de todos pensemos bien, no obstante los indicios ambiguos.

Y así, la conclusión hase de entender positivamente, a no ser en el caso en que los indicios urgiesen tanto hacia la parte adversa, que fuera bastante mantener el ánimo en suspenso. Y entonces el consejo es apartar la mente de tales pensamientos.

Mas, cuando los indicios ya no son dudosos, sino de tal manera eficaces que muevan a varón prudente y probo, no hay obligación alguna de interpretarlos a la mejor parte. Cristo, pues, no dijo negativamente que es suficiente suspender el juicio, sino que no debe extinguirse en nosotros por leves causas la buena estima

que por derecho natural estamos obligados a tener de cada uno.

* * *

Al primer argumento, pues, responde Santo Tomás, que, aunque el que interpreta las dudas a la mejor parte se engaña más frecuentemente, sin embargo, mejor es ser engañado más frecuentemente por la buena opinión de algún mal hombre, que serlo más raramente teniéndola mala de alguno bueno, porque de esto nace injuria, más de aquéllo ninguna.

* * *

Pero, al contrario. La falsedad es mal del entendimiento, puesto que nació éste para juzgar las verdades de todas las cosas; y nadie está obligado a procurarse mal o incurrir en mal propio, para evitar un mal del prójimo; luego es más prudente llevar el juicio a la peor parte.

Cayetano entiende que responde suficientemente diciendo, que Santo Tomás no dice absolutamente que aquél que, juzgando, propende a la parte más sana se engaña en los más de los casos, sino que se engaña más veces que el que se inclinase a la parte peor; con lo cual coexiste que no se engañe frecuentemente juzgando bien.

* * *

Mas esta solución no la entiendo. Pues para la fuerza del argumento es suficiente lo que él concede

con Santo Tomás; a saber, que más veces nos engañamos pensando bien que nos engañaríamos pensando mal; y así, la respuesta es, que el bien de las virtudes morales no se ha de medir según el bien absoluto del entendimiento, sino en orden al obrar, cuyo próximo principio es el apetito; pues el hombre, como dijimos arriba, no se dice bueno por las virtudes intelectuales absolutamente consideradas, sino por as morales, que versan acerca de las acciones.

Por lo cual acontece que alguna vez el juicio falso especulativo engendre verdadero dictamen práctico, como Jacob de aquella falsedad *ésta es Raquel*, dedujo aquella verdad *con ésta he de tener coito*, lo cual, por ignorancia invencible fué verdadero.

Por lo cual, mientras juzgo que Pedro es bueno, aunque especulativamente me engañe, sin embargo, porque el juicio es conforme al apetito recto, sucede que moralmente y, por tanto, en absoluto sea bueno. Y por eso; informando el hombre el juicio del entendimiento, según la regla moral, no elige en absoluto el mal, sino sólo relativamente, y el bien en absoluto.

Pues por esta causa dijimos arriba, que el juicio es acto más bien de la justicia, que dispone bien el ánimo hacia el prójimo, que de la razón que lo profiere.

Por lo cual, no me parece bastante digna respuesta aquella del Cayetano y de los demás, que porque de dos males hase de elegir el menor, aunque la falsa opinión sea mal propio, sin embargo, porque es menor, ella se ha de elegir. Digo que no es verdadero que sea absolutamente menor mal. Pues el bien del entendimiento, es decir, la virtud intelectual, como arriba demostramos, es absolutamente mejor que el bien de la voluntad; pero, no obstante, por lo que se refiere a las

costumbres, formar un juicio con peligro de falsedad para evitar una injuria, no sólo es menos mal, sino que en absoluto no es mal, sino sólo relativamente, es decir, mal especulativo. Principalísimamente, porque el error acerca de los singulares contingentes no es absolutamente mal del entendimiento; como tampoco pertenece en absoluto a su perfección conocer sus verdades, sino de los universales, en los cuales no puede haber falsedad, como inmediatamente dice Santo Tomás en la solución del segundo argumento. Añade que tampoco se elige tal mal. Pues cuando los indicios son claros, no es prudencia formar buen juicio; pero cuando son dudosos, esto es sólo verdad, que el entendimiento se expone a peligro de falsedad.

Al segundo se responde, que es diversa la razón de juzgar de las cosas de la razón de juzgar de las personas. Pues, cuando juzgamos especulativamente de las cosas, ningún daño amenaza al prójimo; y, por eso, entonces hase de indagar absolutamente la verdad, que es el bien del entendimiento. Y, por tanto, en las cosas dudosas se ha de suspender el juicio, para no arrojar al entendimiento al precipicio de la falsedad. Y de esto habla el Agustino.

Mas, cuando el juicio es de personas, entonces porque el bien y el mal se atienden según aquél de quien se juzga, debemos poner atención en su honor o desprecio para evitar más prontamente la injuria. Principalmente porque el error acerca de los singulares, como poco ha decíamos, no se opone diametralmente al bien absoluto del entendimiento. De ahí colige la prudencia por la cual disciernas que el juicio de la cosa meramente especulativo no es pecado mortal, sino cuando lo aplicas a la persona; pues aunque, cuando veas

el cadáver de un hombre asesinado, juzgues que fué pecado mortal matarlo, y, aún cuando oigas que se afirmó tal proposición, que es herética, juzgues que fué pecado haberla afirmado con advertencia, no por eso cometes pecado alguno; sino cuando sin causa legítima juzgas que éste fué u homicida o hereje.

* * *

El tercer argumento exige muy esclarecida regla por la cual se le responda. Pues interpretar algo a la parte peor, a saber, sospechando por leves causas, entiéndese usualmente de dos maneras, es decir, o definitivamente o supositivamente. El primer modo es el que decimos que es ilícito; mas el segundo, es decir, no definiendo una sentencia, sino suponiendo tan sólo, si por ventura se hace así, no para dañar, sino para prevenir un peligro o propio o del prójimo, no es obra de injusticia, sino de prudencia.

Si ves a un hombre a quien su hábito indica que es un ladrón, aunque no debes creerlo con definitiva sentencia ni sospecharlo para dañarle, te es lícito, no obstante, no confiarle tu casa; como cuando tienes hija virgen te es lícito apartar de su coloquio a los jóvenes. Y de la misma manera en cosa propia; cuando te parezca que tus obras son muy limpias en la presencia de Dios, la cual opinión es siempre peligrosa, debes temerlas, no sea que estén infectadas de alguna mancha. Pero juzgar las ajenas obras como buenas a ningún peligro nos expone.

* * *

De esto se sigue, que, aun cuando, si sospechas mal de alguno que está próximo a ser elegido para alguna dignidad, podrías oponértele manifestando su sospecha; no obstante, desparramarla en los oídos de los demás para infamar a un hombre de ninguna manera es lícito, a no ser que la sospecha te fuese cierta por legítimas causas y vieras que tal elección resultaría en perjuicio de la república; pues entonces, a no ser que el secreto fuese de confesión sacramental, sería lícito impedirlo. Y viceversa: tan leve puede ser tu sospecha que ni a tí mismo debe cohibirte de elegirle, si por otro lado es idóneo.

Artículo 5.°

Si se ha de juzgar siempre según leyes escritas

Siendo el juicio, como se ha dicho, acto de justicia y las reglas de la justicia las leyes, pregúntase con razón: si se ha de juzgar siempre según las leyes escritas.

Y se arguye por la parte negativa: El juicio injusto se ha de evitar siempre; mas, a veces las leyes escritas contienen iniquidad, según aquello del capítulo 10 de Isaías: *¡Ay de los que hacen leyes inicuas y, escribiendo, escribieron injusticias!;* luego no siempre se ha de juzgar según las leyes escritas.

Segundo: El juicio es necesario que sea de los eventos singulares; mas, la ley escrita, como dice el Filósofo (5 Ethic., cap. 10), no puede comprender las cosas singulares; luego a veces es necesario obrar contra las palabras de la ley.

Tercero: La ley escríbese para esto, para que la

mente del legislador se haga manifiesta a los súbditos; mas, a veces ocurre que, si el legislador estuviese presente, juzgaría de otra manera; luego entonces es lícito seguir la mente del legislador contra la escritura.

En contra está la sentencia del Agustino (in lib. de ver. relig.) donde dice: En esas leyes temporales, aunque juzguen de ellas los hombres cuando las establecieron, sin embargo, cuando fueron establecidas y firmadas, no será lícito a los jueces juzgar de ellas.

* * *

Esta cuestión la discutimos plenariamente en el lib. 1, q. 6, art. 8.

Mas porque en el lugar presente la mueve otra vez congruentemente Santo Tomás, es necesario responder a ello; porque no faltará qué anotar aquí de nuevo, además de lo definido allí.

Se responderá, pues, distinguiendo con dos conclusiones.

Pues, se ha de suponer en primer lugar que el juicio no es otra cosa que cierta definición y constitución de lo justo. Y lo justo es doble, como muchas veces se ha dicho arriba, y Aristóteles enseña (1 Ethic., cap. 7), a saber, uno natural, a saber, que, absolutamente considerado, brota de la naturaleza de las cosas; y otro positivo, que el Filósofo llama legítimo, a saber, que es puesto por arbitrio y acuerdo humano.

Sea, pues, la primera conclusión: Cuando la ley escrita contiene el derecho natural, de ningún modo es lícito ni al príncipe ni a los súbditos obrar contra ella, sino que siempre se ha de juzgar según ella.

Y la razón es clara. Porque tales leyes no son constitutivas de aquella justicia, sino sólo declarativas. Por lo cual la justicia de ellas toma toda su fuerza, no de las leyes, sino de las cosas mismas. Como es manifiesto en los preceptos del Decálogo, y en los que se comprenden en ellos por necesaria consecuencia; y, por tanto, son tan santos y firmes que ni Dios, como legislador, puede dispensar en ellos, como disputamos en el libro segundo, cuestión tercera.

Y por esta causa, no en absoluto se presenta la cuestión, si se ha de juzgar siempre según las leyes. Pues de las naturales, cuya luz consignó Dios en nuestras mentes, nunca es lícito dudar de que siempre se ha de juzgar según ellas; sino que en particular se pregunta de las leyes escritas, entre las cuales se enumeran las humanas.

Sigue, pues, la segunda conclusión: Cuando la ley escrita es humana, es necesario tanto al príncipe como al súbdito juzgar según ella, en cuanto no repugna al derecho natural.

Se prueba: Porque tales leyes, aunque no sean declarativas de la justicia natural, son, no obstante, constitutivas de la justicia que se vió convenía por convenio humano según las regiones y las condiciones de los tiempos. Y, por eso, dice Aristóteles, que, aun cuando antes que se pusieron nada importaban, no obstante, después que fueron puestas, ya importan.

* * *

Estas conclusiones no sólo comprenden a los jueces inferiores, sino también al mismo príncipe, el cual está

obligado a juzgar según las leyes, no sólo según las naturales, sino también según aquéllas que él y sus mayores establecieron, mientras no haya causa para mudarlas.

No obstante, hay la diferencia, que los jueces inferiores ni pueden dispensar en las leyes ni las pueden interpretar. Lo cual, no obstante, se pone en la facultad del príncipe. De donde, en el caso en que puede dispensar sobre la ley, puede también juzgar contra la ley. Como si el condenado a muerte fuese muy útil a la república, podría por aquella ventaja pública perdonarle la vida.

Mas todas estas cosas fueron discutidas y definidas, según nuestra capacidad, en el libro primero.

* * *

Y la duda teológica que queda por derimir aquí, como en su propio lugar, es: si la sentencia injusta, esto es, dada contra las leyes obliga en conciencia, es decir, lo mismo que absuelva verdaderamente al reo, como que despoje al actor de su derecho.

Pues, hay argumento por la parte negativa, porque, siendo el juez custodio de la justicia, al cual se acude, como dice el Filósofo (5 Ethic.) como a la justicia viva y parlante, y refiriéndose todo esto que se hace en el fuero exterior a la paz de la república y, por consiguiente, a aplacar las conciencias, parece consiguiente que la sentencia solemne de aquél que goza de pública autoridad, haga seguras y tranquilas las mismas conciencias. Tanto más cuanto muchas veces el derecho humano obliga en conciencia, aun cuando la mera

ley natural no obligaría; como es manifiesto en la ley de la prescripción, por la cual se trasfiere el dominio al poseedor.

No obstante, se responde, que ninguna sentencia que se profiere contra leyes justas obliga en conciencia.

La conclusión es manifesta y concedida por los Doctores en Derecho, como puede verse en Inocencio IV y en el Panormitano (cap. *quia plerique, de inmunitate eclesiastica*); porque no teniendo la sentencia fuerza alguna sino porque es declarativa del derecho, cuando no es interpretativa del recto derecho, es nula en conciencia.

Dije injusta contra las leyes, a saber, que quita a uno lo que verdaderamente era suyo y lo da a otro de quien no era. Pues si se adjudica a alguno lo que era verdaderamente suyo, aunque otro fuere privado contra todo el orden del derecho, poseerá aquél con buena conciencia lo que le ha sido adjudicado, puesto que en realidad era suyo. Y, saltando el orden del derecho, aunque sea pecado en el juez e injurioso a la parte, no obstante, no constituye en mala consciencia a aquél que posee lo que verdaderamente es suyo. Y esto consta con clarísimo ejemplo. Si tú arrebatas del poseedor lo que es tuyo, con fraude o violencia, aunque tal vez cometas delito mortal, por ejecutar por autoridad privada lo que debieras ejecutarlo por la pública, no obstante, no estarás obligado a la restitución de aquello que tomaste.

Volvamos, pues, al principal aserto: que la sentencia injusta ni quita ni da derecho.

Síguese, por tanto, de él, que, aun cuando, mientras litigabas, lo hacías de buena fe, no obstante, tan luego supieres que la sentencia dada en tu favor no fué justa,

*

estarás obligado a restituir lo que se te ha adjudicado aunque no las expensas, si litigaste de buena fe, y esto, fueres reo o fueres actor.

Y digo injusta contra la verdad de la cosa, aun cuando el juez juzgare rectamente en el fuero exterior según lo alegado y probado.

* * *

Mas ¿qué, si la parte dañada no apeló? Parece que, por lo mismo, consintió y, por tanto, renunció a su derecho; por lo cual después no es admitida en juicio a reaccionar.

Respóndese que, aun cuando no apelare, no se considera que renuncia a su derecho, sino que esto sólo permite que en el fuero externo no se vuelva a oir al que quiera volver a actuar. Y esta verdad no sólo la comprueba la razón natural, sino que también se colige de las leyes (ex l. Jul., de condict. indeb.). Mas, que el que no apela dentro del tiempo prescrito sea rechazado después por el tribunal, hay quienes dicen que la causa es en pena de su negligencia. Pero yo no creo que sea esta sola, sino que principalmente es para evitar pleitos; a lo cual atendieron siempre santísimas leyes.

Mas si alguno prescribió de buena fe y en tiempo legítimo una cosa que le fué adjudicada a él o a su mayores por sentencia injusta, luego la poseerá con buena conciencia, porque tiene título legítimo, es decir, presunto por la ley.

* * *

Mas la duda es más molesta en los beneficios eclesiásticos; a saber, cuando alguno es despojado por injusta sentencia del beneficio, que se confiere a otro, ¿posee luego el poseedor con segura conciencia? Lo cual tratan exprofeso, entre otros intérpretes del derecho, el Panormitano (cap. I de concess. praeband.) e Inocencio (*quia plerique, de inmunitate ecclesiast.*).

Háse de distinguir, pues, la sentencia: pues una es declarativa, a saber, cuando se litiga entre partes de algún derecho o de otra cosa o de prebenda; y la sentencia *declara* de cuál es. Y entonces, fuera de duda, como tampoco en las otras cosas seculares, la sentencia no ata. Y así, cuando el poseedor supiere que no fué justa, está obligado a renunciar.

Pero otra es la sentencia privativa, cuando el Prelado, por su oficio, priva a alguno por crimen del beneficio, el cual confiere a otro; y entonces opinan los predichos doctores que, si el reo no apelare, porque parece que por eso mismo consiente, el otro posee con segura conciencia. No así, si el reo apelare, pues aunque injustamente no hubiese sido oído, no se considerá que consintió.

Mas yo, ciertamente, salvando su opinión, no lo creo así, absolutamente, sino con distinción. Pues digo, si el Prelado, sabiéndolo y queriéndolo, lo condenó inicuamente, opino que la sentencia no obliga. Y así, cuando el poseedor lo entiende, está obligado a renunciar y el Prelado a restituir al otro. Pero si lo condenó de buena fe, según lo alegado y probado, aun cuando hubiere sido falsamente acusado, la sentencia obliga, y, por consiguiente, el otro posee con toda seguridad, a no ser que éste fuera el criminal que acusó falsamente. Pues entonces, todos los doctores de De-

recho Canónico con razón entienden que es inhábil para poseer. Además, sólo creería esto en los beneficios eclesiásticos que se confieren por la autoridad de los Prelados. Pues en las otras cosas, auque la sentencia sea justa según lo alegado y probado, si procedió de falsa presunción no ata en conciencia, como anotó Inocencio muy bien en el mismo capítulo *quia plerique*. Por lo cual sucede que si uno es privado de sus bienes por falsa denuncia de herejía, tan luego conociera el fisco que fué calumniado y condenado calumniosamente, está obligado a restituirlo en la posesión de lo suyo.

Y baste esto de esta cuestión.

* * *

Al primer argumento, pues, se responde que, así como la ley escrita no presta fuerza alguna al derecho natural, antes ella toma fuerza de él; así tampoco puede su fuerza disminuir de cualquier modo; pues los hombres que escribieron aquellas leyes no son dueños de la naturaleza.

Por lo cual sucede que cuando la ley escrita se opone a la ley natural no tiene fuerza alguna, y, por tanto, tampoco se ha de juzgar según ella. Y así entonces no se consideran leyes, sino corrupciones de leyes.

Mas, cuando la ley escrita es permitida por el derecho natural, es decir, por no oponérsele, entonces se ha de juzgar según las leyes, aun cuando tal vez fuese mejor que hubiere sido mandado lo contrario por la ley. Pues se ha de notar principalmente esto, como explicamos en el lugar arriba citado, a saber, que no es necesario para el vigor de la ley escrita, que sea mejor lo

que ella decreta que lo contrario. Porque esto se ha de pensar y meditar cuando se pone; pero cuando ha sido puesta y confirmada por el uso, no deben los súbditos juzgar esto, sino obrar según ella, hasta que el príncipe o la república la muden.

Y ni siquiera han de ser mudadas las leyes por cualquier causa que exprese algo mejor, como arriba dijimos.

Por ejemplo, es puesta ley de que no se exporten mercancías, y tal vez ya cesa la causa por la cual fué puesta; entonces, aunque incumba al príncipe mudarla, sin embargo, no es lícito a los súbitos obrar contra ella, mientras el derecho natural lo permita, es decir, a no ser que comenzase ya a ser contra él o contra religión, o sea, si se opusiere a las leyes eclesiásticas.

Al segundo se responde del mismo modo, que así como puede la ley repugnar alguna vez al derecho natural, y entonces no se ha de guardar; así, aunque sea rectamente puesta, no obstante, si en los eventos particulares es contra el derecho natural, es lícito obrar contra ella. Pues, como dice Modestino (dig. *de legibus et senat. con.*) por ninguna razón de derecho o equidad permite la benignidad, que las cosas que saludablemente han sido introducidas para la utilidad de los hombres las llevemos a severidad con más dura interpretación. Pues entonces el legislador, si estuviere presente, juzgaría de otra manera que escribió.

Y por esto se resuelve el argumento tercero.

Artículo 6.°

Si el juicio usurpado es siempre perverso

Tres cosas dijimos arriba que se requieren para el juicio recto, a saber, autoridad del juez y equidad de justicia y orden de la prudencia.

Y ciertamente, de esto tercero, a saber, del orden y proceso del derecho, nada corresponde al teólogo, sino que la cuestión es casuística.

Y así, habiendo hablado de lo segundo en los próximos artículos, síguese que disputemos de lo primero, a saber, si el juicio usurpado, es decir, por aquel que no es juez, es totalmente perverso.

Y se arguye por la parte negativa:

La justicia es cierta rectitud en los actos; y nada importa a la verdad por quién es pronunciada, sino por quién ha de ser abrazada; luego tampoco nada obsta a la justicia por quién es proferida la sentencia.

Segundo: Buena parte del juicio es castigar los pecados, y son alabados algunos particulares que vengaron pecados ajenos; como Moisés, el cual, como se lee en el Exodo, cap. II, mató al egipcio; y Fines, hijo de Eleazar, que mató a Zambro, como se escribió en los «Números», cap. XXV, lo cual, como se lee en el salmo 115, se le reputó a justicia; luego, es lícito a los prelados juzgar sin autoridad pública.

Tercero: La potestad espiritual, que se distingue de la temporal, introdúcese muchas veces a juzgar las cosas seculares; luego el juicio usurpado no es siempre malo.

Contra esto está aquello a los Romanos, cap XIV: *Tú ¿quién eres que juzgas a ajeno siervo?*

* * *

A la cuestión respóndese con una sola conclusión: El juicio usurpado, es decir, sin legítima autoridad proferida sobre aquél contra el cual se da, no sólo es perverso, sino también nulo.

Se prueba. El juicio es la aplicación de la ley a las personas con fuerza coactiva; mas ésta no puede inferirse sin pública autoridad; luego, si se obra de otro modo, es vicioso y nulo.

Pruébase la menor. Es del mismo dar la ley e interpretarla y declararla; pero la aplicación de la ley a las personas es cierta interpretación de ella, es decir, declaración, porque liga a tal persona en tal caso; luego así como la ley puede ser dada sólo por aquel que goza de pública autoridad para obligar a los ciudadanos, así también es sólo de aquel que tiene autoridad pública, sentenciar.

La conclusión es clara y decidida en el lib. I, cuest. 1.ª

Hase de advertir, sin embargo, aquí, que entre las cosas que se exigen para un recto juicio público, lo primero es la autoridad del juzgante. Pues aunque falten otras cosas, a saber, la prudencia y la justicia, algunas veces obliga la sentencia, al menos cuando se da según lo alegado y probado, como poco ha decíamos, y siempre se ha de temer; y, no obstante, si emana de quien no es juez, es de tal manera nula que tampoco se ha de temer. De propósito dijo Gregorio: *La sentencia del pastor, ya justa, ya injusta, se ha de temer*;

pues, pone dos cosas para que se haya de temer, aunque sea injusta, a saber, que sea del pastor y que sea sentencia, es decir, que no contenga error manifiesto e intolerable.

De lo cual sucede, primero, que quien ocupó tiránicamente un reino invadido, ni puede dar ley alguna ni pronunciar sentencia por la cual obligue de algún modo a los ciudadanos, a no ser que finalmente fueren legítimos los príncipes por prescripción o por consentimiento de la república; como se lee de los francos entre los galos y de los godos entre los españoles.

Síguese en segundo lugar, que quien alcanzó una vez legítimamente la magistratura, aunque luego hubiere cometido crimen por el cual haya de ser privado de ella con razón; sin embargo, hasta que según el orden del derecdo sea privado, su sentencia ata, a no ser que sea excomulgado *ipso facto;* como cuando el pretor cometió crimen de lesa majestad por el cual ha de ser por derecho expulsado de la magistratura, no obstante, hasta que sea privado jurídicamente, su sentencia vale. Lo contrario, si fuere hereje; pues entonces, *ipso facto* es excomulgado y, así, aunque no privado del oficio, sin embargo, es suspenso de su función.

De los árbitros tal vez dude alguno, pues su jucicio ata tanto en el foro exterior como en conciencia; no obstante, no parece que estén dotados de autoridad alguna pública, porque no tienen sino la que recibieron de las partes, las cuales no la tenían sino privada.

Respóndese que de algún modo la tienen pública. Pues, estando cada cual obligado a guardar fidelidad a otro, por derecho de gentes se estableció, que los que han sido constituídos árbitros por algunos, tengan por su sentencia fuerza de atar, aunque la ejecución

pertenezca al príncipe, que tiene fuerza coactiva, y a sus ministros.

Al primer argumento, pues, se responde, que, aun cuando la pronunciación de la verdad ha de ser recibida por todos, no obstante, la fuerza coactiva no la tiene sino del príncipe. Y así, si no es proferida por quien tiene autoridad, es libre a todos recibirla o repudiarla.

* * *

Segundo argumento: En cuanto a la historia de Finés no tiene dificultad alguna. Pues habiendo Moisés, como allí se lee, mandado por autoridad divina que cada uno matase a su hermano a quien viese reo, aquél usó de la misma autoridad.

Mas, la historia de Moisés es dudosa. Pues se lee que, habiendo visto a un egipcio que golpeaba a uno de los hebreos, le mató. Por lo cual, habiendo cogido al egipcio en flagrante delito, pudo matarlo por modo de defensa; pues cada uno tiene derecho de repeler la fuerza con la fuerza, no sólo en su favor, sino también en favor de su hermano. Y por este camino, Ambrosio (*libro de Offici.*) excusa a Moisés de culpa. Mas, si o ya había cesado de herir al hebreo, o si la muerte no era necesaria para la defensa, es menester reconocer que lo mató en venganza. Y verdaderamente, a esto parece que se refiere más bien la historia. Pero entonces, no teniendo pública autoridad, no puede excusarse de culpa, a no ser que se diga que lo hizo por revelación divina. Y esta razón parece que aprueba aquello de los Hechos, cap. 7, porque, matado el egipcio, estimaba Moisés que protegía a sus hermanos, porque el Señor

daría por su mano la salvación a Israel. Y, aun cuando expresamente no se diga que mandó expresamente aquella muerte, sino que Moisés estimó que así guardaría al pueblo; no obstante, parece ciertamente que se excusa allí aquella muerte; por lo cual cualquiera de estas soluciones puede muy bien defenderse.

Pero Santo Tomás, secuacísimo de San Agustín, parece que en esto le sigue con más gusto; el cual, en la cuestión sobre el Exodo, no le excusa de culpa, sino que más bien lo compara con un benignísimo erial, el cual, cuando se siembra por primera vez, es alabado por la profusión y fertilidad aun de hierbas inútiles, por la esperanza que promete de futura cosecha. Y así se interpreta aquello, que, estando lleno del deseo de librar al pueblo, de aquella manera opinaba que llevaba a cabo la obra.

* * *

Al tercero, finalmente, se responde, que, siendo muy superior la potestad espiritual a la temporal, puede el Prelado eclesiástico forzar a los seglares en aquellas cosas que pertenecen a la gracia y a la gloria.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

K
S7183
D418
t.2

Soto, Domingo de
Tratado de la justicia y
el derecho

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 09 01 05 03 025 4